
مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدى -
تحولات
الفعل الاحتجاجي
المغربي
التاريخ و الأبعاد و المحددات

نشر هذا الكتاب ضمن السلسلة الفكرية لمنشورات مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية - مدى -

المدير ورئيس التحرير: المختار بنعبدلاوي
الإخراج التقني: طاقم مركز مدى
الغلاف و الإخراج الفني: محمد أمين نجمي - المهدي نجمي

الطبع: مطبعة دريم

رقم الإيداع القانوني: 2014Mo 1213
ردمك: 978-9954-33-474-7

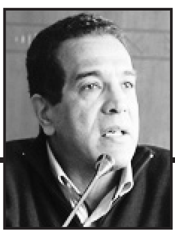
العنوان: مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية 29 زنقة عمر السلاوي الدار البيضاء
rihanatmada98@gmail.com
www.madacenter.ma

تحولات الفعل الاحتجاجي المغربي

التاريخ و الأبعاد و المحددات

المحتويات

الحركات والتعبيرات الاحتجاجية في المغرب



المختار بنعبدلاوي

بدأ الاهتمام بدراسة سلوك الحركات الاجتماعية، بصورة علمية، منذ نهايات القرن التاسع عشر، تزامن هذا الاهتمام مع تواتر مخرجات الثورة الصناعية، بما أدت إليه من ظهور طبقات متوسطة عليا وصغرى، واتساع نطاق المدينة وزيادة كثافتها السكانية، وبروز علاقات اجتماعية جديدة، مبنية على المصالح المشتركة التي حلت محل الروابط العرقية والدينية. انصب الاهتمام في هذه الدراسات على الهجرة، وعلى خصائص ومواصفات الجماعات المجتمعية، وآليات الاندماج المجتمعي.

لم تغب الاعتبارات الأمنية عن هذه الدراسات، فالكتلة السكانية البشرية التي تتمركز في المدينة يمكنها أن تتحول في أية لحظة إلى حشود غاضبة بسبب الظروف الاجتماعية الصعبة أو إلى حروب أهلية أو صدام بين مختلف الإثنيات. وكانت النتائج التي ترتبت عن هذا العلم الاجتماعي الجديد، التي اعتمدت العمل الميداني والدراسات الإحصائية مهمة إلى الدرجة أصبحت معها توفر دراسات دقيقة في مجالات الدعاية والإعلان واستطلاعات الرأي. كما تطورت هذه الدراسات في ظل الحروب، والحاجة المتزايدة إلى استعمال الدعاية، وقياس أثرها على المستويين الداخلي والخارجي.

الهدف من الإشارة إلى هذه الدراسات هو تأكيد أن الهبات التي عرفها العالم العربي خلال سنة 2011، والتي برز من خلالها دور الحركات الاجتماعية ليس بالظاهرة الجديدة. لقد كان المغرب يعرف طيلة النصف الأخير من القرن الماضي ما كان يعرف بالانتفاضات العشرية (انتفاضات مدينية بمعدل واحدة كل عشر سنوات على الأقل) وكان معروفا أن هذه الانتفاضات مرتبطة بالأزمات الاجتماعية (الغلاء، العطالة، انسداد أبواب الأمل أمام الشباب) والتي تستقطب محركيها بصورة أساسية من حواشي المدن.

تبين الدراسات الحديثة أن هذه الحركات تنجم عن أسباب اقتصادية واجتماعية وثقافية موضوعية، لكنها قابلة للاستثارة عن طريق وسائط الاتصال، والدعاية، والإشاعة والتحريض على السلوكات العنيفة... مما يمكن أن يفضي بالمجتمعات التي تعرف مثل هذه المنزلقات إلى أسوإ حالاتها، لا سيما في غياب قيادة سياسية قادرة على احتواء هذا الحراك أو على التفاوض باسمه، وضمان انضباطه. في مقابل ذلك؛ يمكن اعتماد وسائل الاستثارة السابقة نفسها، ضمن شروط معينة، في الاتجاه المقابل، لإعادة الهدوء، وتكريس الاستقرار.

الحركات الاجتماعية ليست قدرا لا مرد له... لقد أصبحت ظواهر تكاد تكون طبيعية مثل البراكين والزلازل التي يمكن التنبؤ بمكانها وزمانها بنسبة احتمال معقولة. إن الإحصائيات حول ارتفاع الفوارق الاجتماعية، والعطالة، والفقر، والسكن غير اللائق، والازدحام، وقصور وسائل النقل ليست المؤشرات الوحيدة... فارتفاع حالات العنف (بكل مظاهره) والجريمة، وضعف الاندماج بين مكونات الكيان الاجتماعي، مظاهر التطرف تفشي بدورها بقرب انبثاق مثل هذه الحركات.

هذا لا يعني أن جميع الحركات الاجتماعية التي عرفها المغرب اصطبغت بنفس اللون. لقد انبثقت انتفاضات نهاية القرن الماضي عن حركات اجتماعية، لعبت فيها النقابات والأحزاب دور الزند، كانت فيها الطليعة القائدة من الأحزاب والنقابات، ولكن الكتلة العميقة من الغاضبين والمحبطين واليائسين الذين لا علاقة لهم بالشأن العام.

اليوم أصبح الوضع مختلفا؛ لقد غدت وسائط الاتصال الاجتماعي هي ما يستقطب الحشود للحراك، وهي حشود تختلف في بنيتها، وفي ديناميتها عن الوضعية السابقة. فهي تتشكل من مجموعات مختلفة، ذات مرجعيات ومصالح غير متجانسة فيما بينها، ولكنها تتميز بمستوى تعليمي عال (نسبيا) وبتنوعها الجيلي والجنسي، والثقافي والسياسي، وسلوكها السلمي. ولعل هذا السبب هو ما يجعل هذه الحركات لا تتوحد من أجل مشروع معين بل تنتفض باستمرار ضد حالة قائمة (الاستبداد، الفساد...) مما يجعل التوافق فيما بينها حالة صعبة ونادرة جدا في حالة حصول فراغ سياسي ناجم عن الحراك.

تعود أسباب هذه الحركات الاحتجاجية إلى أسباب اقتصادية واجتماعية بالأساس، لكنها تعود كذلك إلى قصور المؤسسات الديمقراطية. تنزل هذه الحركات إلى الشارع عندما تنعدم وسائل التغيير الديمقراطي، وعندما يتعذر تجديد النخب، وتتكلس الخيارات التقليدية والمجحفة التي تسد أبواب الأمل في التغيير بالطرق الديمقراطية. كما يشكل ضعف قدرة الأحزاب السياسية على التأطير، ومحدودية دور الجمعيات في الإدماج الاجتماعي والمشاركة، وانحسار القدرة على التأثير على مراكز القرار عموما أسبابا أساسية لهذه الانتفاضات. لقد رأينا في حالة المغرب كيف عملت الأحزاب بصورة أساسية على إفشال الحراك في بداياته، وهو ما يبدو أمرا خطيرا، ليس بسبب دلالاته فحسب، ولكن لأن غياب الأحزاب عن الحراك الاجتماعي، وترك مثل هذه الحركات الاجتماعية تحت قيادة قد تكون محدودة الخبرة أو غير مسؤولة يمكن أن يؤدي إلى نتائج غير محمودة.

بقدر ما ابتعدت الأحزاب السياسية عن حراك 20 فبراير في المغرب بقدر ما تسابقت إلى قطف مكاسبه، وهو ما يبين الدور المحدود لهذه الأحزاب في الفعل والتأثير، وبالمقابل سعيها إلى اقتناص الفرص، وتحقيق المكاسب، وهو ما لم يتحقق، كما كانت تتطلع له، بسبب ضعف وتآكل الكتلة البشرية المغذية للحراك، من جهة، وكذلك بسبب الخريطة الانتخابية الملقنة التي لم تفرز أوزانا قادرة على التأثير، وأخيرا بسبب ضعف الخيال السياسي، والسعي إلى تحقيق الكسب السياسي، ليس عبر الفعل والتأثير السياسيين، ولكن عبر السلبية السياسية وتصيد أخطاء الخصوم والمنافسين، والركوب عليها لتحقيق المكاسب.

لقد فاجأ خطاب 9 مارس الأحزاب السياسية بأن أعطاها أكثر مما كانت تتوقع، لكن هذه الإمكانية أصبحت فرصة مهدورة من جديد بسبب غياب الديمقراطية داخل معظمها، وانعدام روح التوافق. أكثر من هذا؛ أصبحت الانتخابات تسابقا نحو برنامج واحد، بألوان وبمنافسين متعددين، وأصبح التسابق حول عدد البلديات، وحول عدد المقاعد البرلمانية هو الأهم، في الوقت الذي كانت فيه بعض هذه الأحزاب سابقا تعتبر أن العنصر الأهم هو تقديم البرنامج السياسي الذي تحمله، والولوج الرمزي إلى المؤسسات من أجل العمل على دمقرطتها.

لا نستطيع الحديث عما بعد 20 فبراير بوصفه عبورا نهائيا نحو الديمقراطية، تماما كما لا يمكننا وصفه بأنه نكوص إلى الخلف. لقد كانت محطة اكتشف المجتمع فيها قدراته الكامنة، ورسم دائرة مجال عمومي قابل للتوسع، ودفع بدماء شابة لتجديد دماء النخب الراكدة، وخلق إمكانيات جادة لبناء دولة القانون... والحالة هذه؛ يبدو السؤال الأساسي هو هل المجتمع السياسي المغربي قادر على امتصاص هذه الكتلة الحرجة بدل الاكتفاء بالركوب عليها؟ هل تعززت الثقة، لدى جميع الأطراف، لا سيما أمام ما يجري في عدد من الأقطار المجاورة، بأن التغيير لا يمكن أن يكون إلا سلميا؟ وهل أصبح الجميع مقتنعا بفتح قنوات الإصلاح وتوسيعها لاستيعاب الاندفاع الاجتماعي حتى يصب في الاتجاه الديمقراطي السليم؟

1

المحور الأول

الاحتجـــاج بالمغرب نظــرة تاريخية

تأملات في تاريخ الحراك الاجتماعي بالمغرب: السيبة، الاحتجاج، الثورة، التغيير...



الحسن بن النجيم

كيف استوعبت الذهنية المغربية تاريخيا مفهوم الثورة؟ ما هي تمثلات المفهوم داخل الظاهرة الدينية؟ وما هي التأويلات السياسية التي فسر بها؟ وما هي مستويات إدراك المغربي له؟ كيف فهمه ومارسه عبر التاريخ؟ كيف نميز داخل الممارسة بين ما هو ثابت آدمي وبين ما هو متغير تاريخي؟ تلك جملة من أسئلة تطمح هذه الورقة إلى إثارتها ومحاولة الإجابة عنها، ابدأ بها؛ فالأسئلة وكما عبر أحد الباحثين تحمل في أعطافها وحناياها حيرة الباحث وبعض تردده[1]، وتفرض عليه التمهل في إطلاق الأحكام، وذلك بتعميق التحليل والنقاش. ربما تختلط بعض الأمور والواقعات التي يتداخل فيها أهل التاريخانيات والاجتماعيات والسياسيات والنفسيات، ومن ثمة تبدو في بعض الأحيان الرؤية المنهجية غامضة، فتلتبس الأمور ويتسرب الشك في مدى جدوى وشرعية استخدام بعض المقاربات المنهجية، أو التوظيفات الاصطلاحية التي عرفتها الاجتماعيات[2]، والتي استخدمت بلا ضبط تاريخي؛ لكن التأمل النقدي والموضوعي أساسي، إذا كان مطمح الباحث تقديم قراءة موضوعية لما يحدث، لاسيما في ظل جملة من التطورات السياسية، والاجتماعية التي تستجد في كل لحظة. صحيح أن موجة هاته الاحتجاجات التي تحدث اليوم، تبقى أمورا ظاهرية، تختلف اختلافا عما كانت عليه في الماضي؛ لكونها، اتخذت من جهة أولى، أشكالا جديدة ومضامين مغايرة؛ وتجاوزت، من جهة ثانية، الشكل التقليدي؛ بيد أن التاريخيات تؤكد أنها ظواهر بنيوية، تظهر حركية المجتمع وفاعليته ويقظته. تلك اليقظة التي طبعت السيرورة التاريخية للمجتمع المغربي طوال مساره التاريخي، وإن اختلفت الممارسة فالأسباب متماثلة. وبالتالي، يستلزم فهم أبعاد هذا الحراك الاجتماعي ومغازيه، والنظر إليه كأحداث نظرية مركبة، ثم العودة إلى أصوله وتفكيك بناه التقليدية، قصد إدراكه في إطاره التاريخي، ومن ثمة التمييز بين البواعث الاجتماعية العميقة، والظروف السياسية الثانوية.

لا مراء في أن مجمل هذه التحولات أدت ببعض الباحثين إلى تقديم تفسيرات وتأويلات

1. نبيل عبد الفتاح، النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية، القاهرة: دار العين للنشر، الطبعة الأولى، 2013. ص.11.

2. نفسه.

سريعة وآنية، لا تخضع للمنطق التاريخاني فالتبست الأمور، وأضحى الهدف تقديم تفسيرات لحدث فائر «Evénement immédiat» من أجل الاستهلاك الصحفي بعيدا عن المقاربة العلمية، والدقة التاريخية النقدية، التي تستند على مرجعيات تعتمد في تقصيها الحقيقة التاريخية «المنطق والمحاكمة أكثر من العرض والنقل»، مما نتج عنه خلط مفاهيمي وتحليلات هشة، حملت لهذا التغير فيما وراء المألوف والأوصاف بكل هاته الأبحاث المتسرعة أكثر مما يحتمل. وبالتالي فإن ضرورة التمهل أساسية، والعقلنة والتعقيل أصل، وضرورة العودة إلى استنطاق الماضي أمل؛ وذلك في محاولة لاستجلاء المستقبليات، والإجابة على سؤال الما بعد، ثم تجنب السقوط في الصنميات والتحليلات العقيمة التي تحاول إعادة إنتاج تفسيرات ونمذجيات سابقة التجهيز، ومحدودة التفسير، تؤدي بأصحابها إلى الوقوع في أسر النمذجة.

ولأجل ذلك، تهدف هذه الورقة إذن إلى محاولة تقديم قراءة موضوعية نقدية عقلانية في إطار الزمن الطويل «longue durée»، وهي - طبعا - لا تدعي الشمولية؛ وإنما هي محاولة متواضعة لوضع أرضية تاريخية نفهم وندرك من خلالها مستويات تاريخ الحراك الاجتماعي المغربي. ومن المحتمل أن تبدو تأملاتنا للبعض تأويلات نظرية خاصة، أو مملوءة بفرضيات، لكن هي تأملات، وإن انطلقت من التاريخيات تبقى كما نريدها مفتوحة للمناقشة بين مختلف التخصصات، فالأكيد أن مثل هذه «المواضيع الباردة» تقتضي درجة عليا من البرود العلمي واليقظة المنهجية والمناقشة الهادئة والهادفة لأنها مازالت في حاجة إلى مزيد من البحث والتقصي.

1 - الحراك الاجتماعي-السياسي في تاريخ المغرب: المنطلقات الأولية :

شكلت ظاهرة الحراك الاجتماعي[3] مسألة معقدة في تاريخ المغرب، لا لكونها غير بارزة تاريخيا بالشكل الذي يسمح للباحث بالحكم منهجيا، ولكن لكون مستويات الممارسة والتمثل لا تفصح عن ما وراء الظاهرة؛ وبالتالي بقي هذا الحقل ملغوما، ومستعصيا على الفهم والإدراك، وبَقيت معه مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية «تائهة»، وغارقة في التحليلات الآنية: هل تُدرَك هاته الأحداث في السياق التاريخي أم الاجتماعي أم السياسي؟ وهل في زمن الفرد أم زمن الجماعة؟ ولعل هذا المستوى يتضح

3. نوظف مصطلح «الحراك الاجتماعي» لأننا نتحدث عن أحداث تاريخية تختلف أزمنتها وتفسيراتها وتأويلاتها، فضلا عن أن الحكم عليها بناء على القراءة السطحية أمر غير منهجي، وبالتالي نسمي جل التحركات السياسية والاجتماعية التي مر منها المجتمع المغربي في هذه الفترات إلى اليوم حراكا اجتماعيا، وعندما تدرس كل حركة على حدة يصبح الحكم عندئذ بالمفهوم أمرا موضوعيا (تمرد، عصيان، انتفاضة، ثورة، حركة سياسية إلخ).

لنا جليا من خلال الاختلاف والإشكال الذي صادف أوليات الحراك الشعبي العربي بشكل عام، أي مسألة المفهوم؛ إذ يكاد يتفق الكل على شعبية الجماهير، لكن يختلف الكل حول السياقات والمفاهيم.

ويعتبر حقل التاريخيات في هذا الإطار من المرجعيات القليلة والرئيسية، التي حاولت مقاربة مستويات الحراك الاجتماعي، عن طريق البحث عن الأصول التاريخية لفعل «الاحتجاج»، إلا أنه وعلى الرغم من بعض الدراسات الهامة والمنجزة في هذا الإطار- والتي لم يتجاوز بعضها عتبة الوصف والوقوف في زمن تاريخي خاص- [4]، ظل حضور الدراسات التاريخية شبه غائب وباهت على المستوى الشمولي، فلم تقتحم هذا الموضوع وتغص في تحليل ثناياه بشكل موضوعي ومنهجي، ومن مختلف الأزمنة التاريخية، قصد بلورة نظريات علمية، تمكننا من استخلاص الدلالات والمؤشرات، والتوابع التاريخية للحراك الاجتماعي المغربي، كما لم توازه مقاربات تحليلية تبرز مستوياته المعقدة. صحيح أن غياب التراكم المعرفي والأكاديمي لم يسمح بالإحاطة الشمولية والموضوعية؛ بيد أن المقاربات الأكاديمية والعملية مطالبة بتقديم مآلات الراهن، والتنبؤ بالمستقبل[5] وأن تكون أكثر عمقا، وذلك قصد جعل المحتوى الاجتماعي والتاريخي أكثر يسرا للفهم والإدراك من التجربة ذاتها[6].

ومن نافلة القول أن ظاهرة الحركات السياسية داخل الفضاء المغربي قديمة قدم المغرب، تشكلت بمستويات مختلفة وبأنماط متنوعة؛ منها ما وصل وغير وجه البلاد والعباد، ومنها ما فشل فانعكس فشلها على «الرعاع»[7] والأتباع. وبين الفشل والنجاح مسافة تاريخية، راكم عبرها المجتمع المغربي تجارب مختلفة: عصبيات، دينيات، صوفيات، «شريفيات» إلخ، جعلت من التنظيمات السياسية التي مرت بالمغرب، إذا ما نظرنا إليها من الزاوية التاريخية، شبه فسيفساء سياسية طبعت تاريخ البلاد، واستطاعت أن تثبت تقاليد وطقوس اجتماعية حددت كثيرا علاقة الفرد بالدولة على مدار قرون من الزمن، ومن ثمة ظلت الإشكالية الجدلية التي لازمت مختلف هذه التنظيمات، والتي

---

4. معظم الدراسات التاريخية التي تناولت إشكالية العنف داخل المجتمع المغربي انصب اهتمامها حول العصر الوسيط.

5. عبد الحي مودن، «الرجة الثورية العربية على ضوء نظريات الثورات والاحتجاجات»، مقال ضمن كتيب، أسئلة حول انطلاق الربيع العربي، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم 49، 2011، ص. 11.

6. ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، [ترجمة: محمد أعفيف]، الدار البيضاء: دار تبقال للنشر، الطبعة الأولى 1991، ص. 110.

7. نقصد «بالرعاع»، الشعب الصغير Le petit peuple»» المتكون من الفلاحين والمأجورين وصغار الملاكين والبؤساء، ومن هم في الدرجة السفلى من المجتمع والذين دائما في مقدمة أي حراك اجتماعي.

شكل المخزن أوجهها؛ هي الاستمرارية، تلك الإشكالية التي تفاعلت مع حراك اجتماعي لا ينضب. ومن هنا وجب أن نتساءل ما هي تمثلات مفهوم الحراك الاجتماعي عبر تاريخ المغرب؟ إذا اجبنا بأنها مجمل التطورات الاجتماعية التي أدت إلى تغير البنية العتيدة الحاكمة؛ فإننا نتحدث عن دعوات حزبية-إسلامية، وزعماء دينين اقترنوا بإيديولوجيات معلومة، ذات أهداف محددة، لا يمكن على إثرها الحديث عن مسألة «الاحتجاج». أما إذا اجبنا بالسلب؛ فإننا ننفي على المجتمع المغربي تلك السيرورة والدينامية التي طبعته في مختلف مراحله التاريخية، كما سنقطع مع حركات سياسية انبثقت هنا وهناك، وحاولت مجاراة واقع مرير، امتزج بالامتعاض والبؤس والظلم الاجتماعي. الأكيد أن المتتبع سيلاحظ أن كلا الجوابين يحملان في طياتهما مستويات متعددة، تستدعي النظر في أوجه عامة وشاملة، تأخذ بعين الاعتبار مجمل التحولات التي تعرض لها المجتمع، ثم استنطاق الذهنية المغربية من خلال تكوينها ونشأتها، والتأسيس لشرعياتها السياسية. صحيح أننا لن ندخل في هذه السيرورة التاريخية؛ لأن هذه العملية تتطلب مشاريع بحث مطولة لا يسمح بها المجهود المخصص لهذه الورقة، لكن نشير إلى أن الإنسان المغربي منذ بداية تاريخه وإلى غاية الميتاتاريخ الإسلامي بالمغرب، ظل يتميز بمبدئية «الذهنية الثورية»، تلك الذهنية التي استمدت مشروعيتها من أوضاع خاصة، ترتبط إما بأيديولوجية سياسية؛ كما حدث في التاريخ الأولي المغربي، أو بأيديولوجيات دينية؛ كما حدث فيما بعد، لكنها وإن تتأسس على تلك الحالة، وغيرها من الحالات التي لها ارتباط وثيق بواقع إنسان المغرب إلا أن هذا المفهوم لم يرتق إلى صفوة المفاهيم الحديثة. إذن فثورية الإنسان المغربي في أوليات تاريخيه، يمكن أن نطلق عليها ثورة زمن المقاومة؛ -وذلك لنميزها عن ثورة زمن المسالمة، التي تحدث في عهد الاستقلالات الوقتية-، أي أخذ مبدأ التغيير من المنطلق المقاومتي. كيف ذلك؟ بالعودة إلى تاريخ المغرب، نجد أن الإنسان المغربي منذ البدايات الأولية وعبر تاريخه الطويل، لم يكن يمتلك خيارات كثيرة، كما لم يكن يمتلك مبادرات معلومة وهادفة تخضع لاستمرارية متجددة، وبالمقابل كانت مسألة الدفاع؛ أي المقاومة بذهنية ثائرة بارزة وذات نتائج فعالة وناجحة، ولعل هذه الميزة وقفت كثيرا وراء تلك الاستنتاجات الآنية لبعض المؤرخين الأجانب، والتي يمكن أن نجملها في العبارة التي يحلو لبعضهم ترديدها «سوء الحظ»[8]. ومن ثمة نجد أن إيديولوجية المعركة/سد الاستعمار تتجدد وتتكرر في كل الحقب التاريخية: مقاومة الرومان، تلاها الصراع مع أسلافهم من الوندال والبيزنطين، ومع العرب في إطار ما كان يعرف

---

8. Abdallah Laroui, L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse, Casablanca: Centre culturel arabe, 2éme édition 2001, p.9.

بالفتوحات الإسلامية، ثم مع الغزو الأيبيري والحروب الصليبية، إلى جانب الترك من خلال المد العثماني، ثم القوى الإمبريالية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هكذا نجد أن مبدأ الدفاع كان حاضرا وسائدا وباستمرار بفعل ضغط الأخر، إلى غاية الخروج السياسي-الفرنسي بمستويات مختلفة.

ويمكن للباحث في التاريخيات كما في الاجتماعيات، أن يلاحظ أن مسألة «الثورة» أو بالأحرى «إشكالية التغيير» داخل النسق المغربي، التي تتجسد للباحث تاريخيا في التخلف التاريخي ومحاولة استدراكه الواعي، ظلت مقترنة بأمرين: الأول اجتماعي ويرتبط بمستويات الفرد والجماعات من حيث؛ الوعي واليقظة والفهم، أي هل ثمة مشروع اجتماعي نابع من الذهنية الفردية للإنسان المغربي؟ والثاني؛ المسألة الدينية التي شكل الخطاب الديني بمستوياته المختلفة أساسها المتين؛ فكان التغيير وفق النظرية الإيديولوجية الإسلامية خاصا ومحدودا جدا، يستحيل معه الخروج بنسق معلوم في ظل التشبث بمنظوريته النصية. ومن خلال هذه الثنائية يمكن للباحث أن يميز في مسار الحراك الاجتماعي المغربي بين مستوين: الأول ثورة-مقاومة، والثاني «الثورة» العامة. وتجدر الإشارة إلى أن المفهوم الثاني لم يرتق إلى صفوة المفاهيم الدلالية ذات البعد الشمولي، فهناك مجموعة من العوامل ساهمت في إبْطاء التغيير وتقدس الاستمرارية السلبية عوض التغيير المنشود، وجعل مسألة التغيير أمرا بعيدا بالرغم من أن ظاهرة الحراك الاجتماعي المغربي طوال التاريخ ظلت مستمرة ومتجددة وخلص واتربوري، في هذا السياق إلى أن «التوتر الدائم والعنف بدرجات متفاوتة ظلا يشكلان، عبر القرون، السمات المميزة للمجتمع المغربي، ولكنهما عبر التاريخ ومع بعض الاستثناءات البارزة، لم يفرزا إلا الجمود؛ ذلك أن المجتمع المغربي ظل دائما يوجد على أهبة انفجار لن يحدث أبدا»[9].

لقد قام المغاربة منذ بداية تاريخ الحراك الاجتماعي بعدة «ثورات مقاومتية»: ضد قرطاج: 396 ق.م، و379 وما بعدها، ثم 240 التي كادت أن تقضي نهائيا على الوجود البونيقي، ثم من 207 إلى 147 كانت تتجدد كل عشر سنوات[10]. وشكلت «الثورة الدينية» التي قادها القس دوناتوس في إطار الصراع الديني أوج ما بلغته مختلف المحاولات التي قام بها المغاربة في هذه الفترة، فقد أغرقت المغرب في الدماء وكان من

---

9. John Waterbury, Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite, PUF, 1975, p.83.

10. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الأول، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1996، ص. 75.

نتائجها البارزة؛ انهيار الحكم الروماني وانهيار حرمة الكنيسة وفتح المجال للونداليين[11]، ومن خلال هذه الثورة يتضح جليا حجم ودرجة تأثير الأيديولوجية الدينية على ذهنية المغربي منذ القدم. وفي إطار المحاولات الاستمرارية للتغيير وقعت «أول ثورة [عامة] في نامبيديا سنة 17 ق.م تحت قيادة تاكفارنياس»[12]، تلتها «ثورة» ايديمو، ثم ثورة-مقاومة يوغرثن والتي كانت صراعا مع القوى الرومانية في محاولة الوقوف ضد رومنة الشمال الإفريقي، ثم تجددت مع البيزنطيين في محاولة لاستعادة استقلال وقتي، لتجدد من جديد مع مجيء الإسلام، ومحاولة اعتناق مختلف المذاهب التي انتشرت بالمغرب كرد فعل على الظلم والاستبداد الذي تعرض له المغاربة، وقد توج هذا المسار بوقوع «ثورة» الخوارج سنة 741م. إذن، كيف نؤول هذا الحراك الاجتماعي الظاهر في أوليات التاريخ المغربي لفهم تمثلات الحاضر؟ هل صدر عن ذهنية واعية ذات أهداف واضحة (قومية، اجتماعية...)؟ أم بمنطلقات أيديولوجية ذات أهداف خاصة (سياسة، سلطة، حكم...)؟.

يشكل العصر الوسيط حدا فاصلا في تاريخ الحراك الاجتماعي المغربي، وذلك لسبب معلوم؛ تجذر أيديولوجية إسلامية تلاءمت بشكل كبير مع مرجعيات المغاربة عبر التاريخ، والتي تحض على مقاومة الظلم والاستبداد وتشدد على العدل والشورى. وفي هذا السياق انتقل عبد الله بن ياسين المرابطي صاحب الحركة الإصلاحية السياسية الدينية[13] ليتزعم ثورة كبيرة تمخض عنها تأسيس لأول إمبراطورية مغربية شاسعة امتدت إلى أطراف الصحراء، مستهدفا منابع الملح والذهب، وبالتالي فصل بين زمنين؛ زمن كان المغاربة يبحثون عن نسق قار، وزمن أضحت المبادرة البحث عن مجال حيوي. وفي السياق ذاته جاءت كذلك الثورة الثانية مع المهدي بن تومرت، وإن كانت بمنطلقات مختلفة عقائديا، فإنها مشتركة سياسيا؛ أي إخضاع الفضاء الحيوي[14]، واستبدال الجنوب بالشرق، ومذ ذلك سينفتح المغرب على مختلف الأيديولوجيات الثورية.

إن ثقافة الرفض والتي تتضح من خلال هذا العرض التاريخي الوجيز، كانت من سمات

---

11. عبد الله إبراهيم، صمود وسط الإعصار، محاولة لتفسير تاريخ المغرب الكبير، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية 1976، ص. 48، نقلا عن: عزيز خمليش، الانتفاضات الحضرية بالمغرب: دراسة ميدانية لحركتي مارس 1965 ويونيو 1981، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2005، ص. 13.

12. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، م.س. ص. 62.

13. Michel Abitbol, Histoire du Maroc, France: editions Perrin, 2009, pp. 57-60

14. op. cit. p. 73

الحراك الاجتماعي، وتبين بجلاء صورة الإنسان المغربي عبر تاريخه الطويل، الذي ظل يرفض الجور ومقاوما له، ويحارب اللامساواة والبؤس والظلم، هذا الأخير الذي خصص له صاحب المقدمة فصلا تحت عنوان «الظلم مؤذن بخراب العمران»[15].

وهكذا ظل مطمح المغاربة –دائما- التحرر والاستقلالية، وعدم الخضوع لرغبة وأيديولوجية الآخر. صحيح أن البعض ممن تعاقبوا على المجال فرضوا جزء من هذه الميزة، إلا أن البواعث العميقة تؤكد على أن خاصية التحرر كانت من سمات الإنسان المغربي منذ البدايات الأولية، رغم أن بعض الكتابات حاولت أن تصور الحراك الاجتماعي المغربي عبر تاريخه؛ يبدو «جامد» وبدون وعي قومي أو اجتماعي واضح. وفي هذا الإطار يندرج تصور «غزيل» الذي ذهب إلى القول: «لا يوجد شعب أكثر خضوعا للعادة الموروثة من البربر» ويزيد موضحا «منذ العصور الأولى والمؤرخون يسجلون صفات البربر الدائمة: القلق، الطيش، الميل إلى الشغب النزعة إلى الغضب والثورة»[16]. هكذا كانت مجمل التصورات السلبية التي لحقت ماضي المغرب السحيق، ويكفي أن نتمعن في مثل هذه الأيديولوجيات الغامضة حتى نفهم الكيفية التي قارب، ومازال يقارب بها الآخر تاريخنا الحراكي، ولا شك أن تحكم هذه التصورات سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي تعطي سلبية وانطباعية عن أي تحرك يقدم عليه المغاربة؛ بل وتكون المنطلقات التي يحلل بها محددة وفق هذه القاعدة، والتي ينطلق منها الكثيرون للتحليل سواء بالماضي أو بالحاضر، وكثيرا ما اعتمدت هذه الاستنتاجات السطحية في الكتابات التاريخية، عن وعي في بعض الأحيان ودون وعي في أحايين كثيرة.

2 - السيبة والاحتجاج: أية علاقة؟ :

يعتبر مفهوم السيبة من المفاهيم التي فرضت نسقها في مجمل المرجعيات الوطنية والأجنبية، التي أسالت الكثير من مداد الباحثين ومن مختلف التخصصات، فقد قيل فيه الكثير، وأعيد تفسيره باستمرار، مما جعله في معظم التحليلات مفهوما «اجتراريا بامتياز». غير أن كثرة التناول هذه، قد تصبح عائقا أمام المعرفة[17]. ولئن حاولنا تتبع الأفهوم عبر مختلف محطاته التاريخية وسجالاته البحثية، لوجدناه يتكرر في كل

15. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار القلم، [د.ط] صص. 231-228.

16. انظر: عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب...، م.س. ص. 85.

17. عبد الرحمن المودن، البوادي المغربية قبل الاستعمار: قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسة، رسائل وأطروحات رقم 25، الطبعة الأولى 1995، ص. 308.

دراسة تهتم بتاريخ النظام السياسي والاجتماعي المغربيين وفق تحليلات متضاربة. ولكن هذه العملية ليست هدفنا؛ لأن ما يهمنا في هذا المقام الإشكالية التالية: هل ثمة علاقة بين السيبة والاحتجاج ؟ هاته العلاقة التي انطلقت منها العديد من الدراسات وشكلت محور تحليلاتها[18]. وباختلاف المنطلقات اختلفت النتائج. لكن وبالرغم من هذا المأزق المعرفي الذي رافقه جدال كبير على جميع المستويات، يوجد غموض معرفي؛ خاصة لما اختلفت الرؤى وتنوعت الزوايا وتقابلت الأطروحات، وضمنها تم تقسيم البلاد إلى شقين: بلاد السيبة وبلاد المخزن أو بالأحرى قبائل المخزن وقبائل السيبة[19]. وفي إطار البحث عن الأصول التاريخية لهذه الثنائية؛ يذهب دانيل ريفي إلى أن المرحلة المرينية[20] دشنت ثنائية المخزن/السيبة، ويؤول ريفي هذه الثنائية كمرادف للتوتر بين قوى التوحيد وقوى التفكك، بيد أن عددا من الأبحاث الحديثة أظهرت أن ظاهرة «التمرد القبلي» تحيل إلى عوامل معقدة، وتعكس نمطا في تدبير العنف داخل سياق يتسم بغياب الأدوات الكفيلة بتيسير المراقبة الشاملة للمجال الترابي[21].

ولعله من البديهيات القول إن هذا التقسيم محكوم بنظريات سياسية، ومن ثم أثر على الكثير من الكتابات الوطنية والأجنبية فاتخذته أرضية لتحليل مجمل التطورات التي يعرفها الفضاء المغربي؛ فالأفهوم لدى أهل المخزن يختزل في الخروج عن طاعة السلطان، ولدى الفرنسيين يرتبط بالبربري المعارض للسلطة المخزنية، وبالفوضى والحروب القبلية الداخلية وبضعف العقيدة الإسلامية إلخ، وعند الأسبان؛ مجال تغيب فيه سلطة السلطان إلا أن التساؤلات المطروحة في ظل هذه المستويات، التي يتضح من خلالها احتدام الصراع على جميع الأصعدة هي كالتالي: ما الذي تحكم في التصنيف؟ وما هو مقابل السيبة؟ أو بمعنى أخر لماذا ربطت مناطق السيبة بالعرف بينما مناطق المخزن بالشرع؟

إذا ما سايرنا بعض الدراسات التاريخية وأخذنا المجالين اللذين قسم إليهما المغرب، وجدنا أن مقابل السيبة: هو مجال النظام المتسم بالخضوع للمخزن، وإذا نظرنا من

18. تجدر الإشارة إلى أن كثرة الدراسات التي أنجزت في هذا الإطار لا تعكس الإحاطة العميقة بإشكالية الأفهوم، إذ بقدر ما تناول بهذا الحجم بقدر ما زاد غموضه، وأعطيت له تفاسير متعددة وتأويلات مختلفة أخرجته في كثير من الحالات من سياقه التاريخي.

19. Laroui Abdallah, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), Casablanca : centre Culture arabe, 3éme édition, 2009, p. 180.

20. مدة قرن كاملة والمؤرخون يرسمون لوحة مليئة بذكريات العهد الوسيط ثم يستنتجون أن بنية التاريخ المغربي قارة لا تتجدد «تاريخ وحب ودم «، انظر: العروي، مجمل تاريخ المغرب، م.س. ص. 93.

21. انظر المجلة الالكترونية التاريخية رباط الكتب: http://ribatalkoutoub.com/?p=1883 يوم 30-11-2014 على 9h14

زاوية ثانية وبحثنا عن مقابل المخزن -دائما حسب هاته الدراسات- وجدنا القبيلة، ولما نسأل أي نوع من القبائل؟ نجد القبائل السائبة ومن هنا فمنطق التقابل غير منهجي، إذ غالبا ما يرتبط بمجال محدد، ومن ثمة لا يمكن مقابلة وضع سياسي بمجال جغرافي[22]، فضلا عن أن الثابت غير موجود إذ لطالما تغيرت الخريطة السياسية المغربية وفق التصنيف. ولذلك فالمنطق المتحكم في هذا النسق في نظرنا، والذي يمكن أن يكون موضوعيا؛ هو الهامشية، أي أناس وجدوا خارج الحدود السياسية للمركز وهم في تعارض مع هذه المؤسسة طالما استمرت الظروف المتحكمة في التصنيف.

وتتحدث الكتابات المخزنية وما يدور في فلكها عن إشكالية السيبة كظاهرة محددة في الزمان والمكان، فيتم الاهتداء إلى كون المفهوم يكتسي طابعا سياسيا: اللانظام واللاحكم[23]، تصنف المجالات وفق المداخيل ودرجة الطاعة وتحمل الكلف المخزنية وإذا تأملنا هذا التحديد وقارناه بتحديدات الاخر المستعمر وجدنا أن المحدد لدى الطرفين ثابت؛ يرتبط في غالب الأحيان بالضرائب أي «خزنة المال»، ولذلك عبر أوبين Aubin عن أن «ثنائية أداء الضريبة وتقديم فيالق من الجنود تميز بلاد المخزن في مقابل بلاد السيبة التي تحتفظ برجالها ومالها»[24]. بيد أن هذا التعريف المحدد بأيديولوجيات مختلفة تطبعه السكونية اليقينية ولا يراعي سنن التاريخ، ويتضح الأمر من خلال إضافة البعد الديني، إذ يقر مختلف الأسطوغرافيين باستمرارية الشعائر الوثنية ضمن مجال السيبة إلى جانب تجذر بنية الأعراف المحلية، غافلين عن محددات التصنيف ووضعية المناطق من حيث غلبة المجال القبلي، وتحكم الظروف الطبيعية إلخ، وهو ما يجعل الوقوف على هذا المستوى الثنائي محكوم باجترار دفاعات الوطنين[25] وستبقى المحاولة مجرد انطلاقة من أرضية أيديولوجية مماثلة لا تأخذ في نسقها الأبعاد التاريخية ومتغيراته.

22. توجد في منطقة البصرة بالعراق مدينة تعرف باسم «السيبة»، وهي مدينة «يحتضنها الشط وتغفو على أهدابه وشاطئه الجميل محاطة بالزرع والنخيل والأعناب...تتوسط المسافة بين أبي الخصيب والفاو كانت من أهم مرافئ السفن» ، ويبدو أن التسمية اشتقت من نتاج النخيل، أي النوع الرفيع من النخيل والذي يوجد بالبصرة. وذكرها الرحالة المغربي ابن بطوطة في رحلاته وكذلك ياقوت الحموي «إذ أشار إلى أنها مدينة قديمة كثيرة المياه والخضرة». أنظر: جريدة الصباح العراقية، العدد 386 الخميس 29 شعبان 1425هـ/14 آيلول 2004م، ص. 24.

23. Souleiman Bencheikh, «De la Siba à la révolution: le «vent de révolution» qui souffle de l'est ces temps-ci nous pousse à revenir sur les racines historiques des mouvements de contestation populaire, au Maroc et ailleurs», revu Zamane, Mars 2011, pp. (6-11) p.8.

24. Eugéne Aubin, Le Maroc d'aujourd'hui, Paris: Ed. A. Colin, 1912, p. 239.

25. بدأ المؤرخون الجامعيون المغاربة منذ زمن يتخلصون شيئا فشيئا من الخطاب الدفاعي الذي يركز على مساجلة المقولات الاستعماري، وهو ما فتح المجال لظهور أطاريح ودراسات جيدة في هذا الإطار.

وعموما، يستظهر التمعن في هذا النسق التاريخي مستويات من الإدراك الغير التام، جعل مسألة السيبة ترتبط بمختلف التطورات التي مر منها المجتمع المغربي وضمن تمثلات محدودة؛ إذ نجد العمق الأمني: الفوضى؛ والاجتماعي مجسد في: الرفض والاحتجاج؛ ثم السياسي: اللامشاركة «non-participation[26]» أي قياس درجة مشاركة القبيلة في النظام المخزني، ثم الثقافي: «الجاهلية»[27] الذي اجتهد «جاك بيرك» في فك طِلْسَمَهُ وفق العلاقة القائمة بين جماعة العرف وجماعة الشرع[28]، هكذا تتضح العلاقة المعقدة للمفهوم. والتي بدورها تضعنا أمام مستويات تأويلية مختلفة لمستوى واحد «السيبة».

وفي مستوى آخر حين نبحث عن تمثلات الكلمة داخل ثنايا المجتمع المغربي، نجد قاموسنا الدارج مليئاً بعبارات عديدة تؤكد على أبعاد سياسية: اللانظام واللامسؤولية[29]؛ أي أننا إزاء وضع قائم فيه فوضى عارمة، الأمر الذي يدل على غياب فعل»الاحتجاج» من خلال تمثلات المفهوم. وضمنيا نستشف أن الدلالة التي اكتساها في الخطاب الدارج هي: «حالة ناس خرجوا من وضع الرعية المنقادين لأمير هو صاحب السلطة المخزنية المركزية»، ومن هنا أضحى المفهوم دالا على عدم «انضباط» لواقع معين. ومن أجل استجلاء أكثر عما تقدم نردف إلى تمثلات المفهوم لدى أهل الأسطوغرافيين لتتضح الدلالات التي يكتسيها الأفهوم داخل نسق الكتابات التاريخية الكلاسكية المغربية وهي محددة في هذه الشهادة التاريخية التالية: «وفي عشية الأحدث ثامن عشر المحرم أخذ الحياينة وشراقة نساء في الخلاء وذهبوا بهن بعد أن مات خلق كثير في حروبهم فذهب بعض أهلهن للفداء من الأسر فوجدوا أكثرهن قد باعوهن في حلتهن، ووثبوا على وطئهن[...]وفعلوا بهن الفواحش. نسأل الله العافية. وهذا من مرسوم السيبة وخلو الدنيا عن الأحكام ولا حول ولاقوة إلا بالله»[30].

إن التأمل في مضمون الشهادة وغيرها من الشواهد التاريخية التي تناولت تمثلات

---

26. Laroui Abdallah, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain…, op. cit. p. 180.

27. op. cit. p. 179.

28. op. cit.

29. أمثلة عديدة في اللسان الدارج تؤكد هذا المعطى مثل: «واليني سيبا هادي»، « الرجال فالحروب غايبة والنسا فالديور سايبة»إلخ. وقد جاء في إحدى الجرائد الوطنية لما وقع حادث رشق وزير بالحجارة عنوان عريض: « مفهوم السيبة «هذا زمن السيبة قد عاد، وما علينا إلا أن نتوقع الأسوأ في ما يأتي من أيام» انظر: جريدة المساء المغربية، العدد 2277 الثلاثاء 19 ربيع الأول 1435 الموافق 21 يناير 2014.

30. حمد بن الطيب القادري ، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، [تحقيق: محمد حجي وأحمد توفيق]، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، بالرباط، 1986. ص. 363.

الأفهوم؛ تبين لنا مسألة في غاية الأهمية؛ ألا وهي الارتباط الكبير بين مصطلحين «السيبة» و «اللاأمن»، وخلوا المنطقة من الأحكام المخزنية وبذلك فالأمر لا يدل على الاحتجاج ضد وضع اجتماعي معين. فما حقيقة هذا الارتباط؟ يقتضي الإدراك التاريخاني-الموضوعي وجود منطلقات واضحة المنهج، دونها تصبح المعرفة ذات نزعة ذاتية، فنحن كما عبر الفرنسي آلان Alan «نسير نحو الأشياء مسلحين بعلامات»، وما هاته العلامات سوى مفاهيم واضحة، تدرك في حدودها التاريخية المعقولة. ومن ثمة فالسيبة كمصطلح تاريخي في الأول والأخير يشير إلى الفضاء أو المجال الذي لا يعترف بالسلطة السياسية للسلطان؛ أي القبائل الهامشية التي أقصيت من التاريخ ومن الدائرة «الفاعلة» وبالتالي تشكل حاجزا أمام احتكار السلطة، مما يجعل الأجهزة المخزنية والتي تحاول حماية مصالحها في خطر دائم بسبب سياستها المتبعة، فبقيت الظاهرة مقتصرة على المناطق الهامشية التي تظل خارج اهتمامات المخزن: إما لظروف جغرافية أو ثقافية أو سياسية أو اقتصادية.

ومن خلال هذا المستوى التاريخي الذي حاولنا أن نحلله وفق المقتضيات التاريخية، يتبين أن الأفهوم لم يكن يحمل في عمقه مستويات: الفوضى، والوثنية، والجاهلية إلخ، والتي لصقت به بالرغم من التحديد الذي اتخذه على المستوى العام؛ بيد أن قوة الخطاب الرسمي أدى إلى ترسيخه كحالات سلبية، وهو ما زال متجسدا في اللحظات الراهنة في «الخطاب الدارج»؛ من كون الأفهوم يقابل: الفوضى وانعدام الأمن وفي بعض الأحيان حراك اجتماعي ضد مسألة معينة إلخ، بيد أن التحليل العلمي لا يجب أن يأخذ هذه المستويات إلا وفق الإطار التاريخي الذي أنتجها. ولعل هذا الأمر هو الذي لم ينتبه إليه أهل الاجتماعيات فاعتبروا أنه من خلال: «مساءلة زمن السيبة/المخزن يمكن تخمين الكثير من الإجابات بصدد سوسيولوجيا الاحتجاج، خصوصا وأن ذلك الزمن كان حاسما في تحديد مآلات المغرب اللاحق، مثلما كان مفتوحا على كثير من الاضطرابات والاختلالات السياسية والاجتماعية»[31]. وهكذا ووفق هذه الرؤية الاجتماعية تظهر السيبة كظاهرة هيكلية من صميم المجتمع المغربي، وسيكون محورها هو رفض النظام المخزني، لأن هذا الأخير يعمل على «تشويه الأمور لخدمة الشرعية بمعناها الشكلي، وذلك عن طريق التحكم في وسائل العنف والإكراه وفي الإدارة والبنية الإنتاجية»[32]. ومن هنا فالسيبة كحالة من عدم الخضوع للحاكم أو التمرد عليه «تؤشر على «احتجاج اجتماعي» وسياسي قائم على رفض القهر المخزني، وهو احتجاج تنخرط

31. عبد الرحيم العطري، الحركات الاحتجاجية بالمغرب: مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي، الدار البيضاء: دفاتر وجهة نظر، 2008، ص. 94.

32. نفسه، ص. 100.

فيه القبائل بقوة الأشياء، للتحرر من الالتزامات التي يفرضها الانتماء المجالي والسياسي إلى بلاد المخزن»[33]. صحيح أن بعض من هذه الأوصاف انطبقت على وضع المغرب في القرن التاسع عشر، بيد أن هذه المعطيات وجب النظر إليها وفق رؤية منهجية عميقة تأخذ بعين الاعتبار الظروف التي تعرض لها المجتمع المغربي، والمحطات التاريخية التي مر منها، فضلا عن العلاقة التي حكمت النسق العام بين قبائل هامشية وقبائل مركزية.

وهكذا بقيت تحليلات بعض أهل الاجتماعيات محكومة براهنية اللحظة وبحماسة مفرطة في بعض الأحيان، وهو ما أدى إلى تغيب النسق التاريخي عند التحليل، الشيء الذي نتجت عنه استنتاجات آنية وسطحية إذ لم تستوعب السيرورة التاريخية للمفهوم؛ بحيث وجب أن نميز بين مستويات السيبة، على سبيل المثال لا الحصر؛ القديمة والحديثة، هذه الأخيرة التي ولدت مع محمد الثالث[34] . صحيح أن «الاحتجاج بالمغرب تعرض، وما يزال لكثير من التعسف والاختزال، وذلك وفق ثلاث مستويات على الأقل، أولها يتعلق بالتوظيف، والثاني بالقراءة والأخير بالمقاربة والتعاطي»[35]، إلا أن ضرورة التَّأوُن وعدم إخراج الظواهر من سياقها التاريخي واجب إذا ما كان المطمح الخروج بخلاصات موضوعية. ولا شك أن ممارسة المغاربة لنمط «الاحتجاج الصدامي»، كان عبر التاريخ محكوما بعلاقة السلطة مع الزعامات المحلية، وقد يبدوا للبعض محدود النتائج؛ فلم تكن نتائجه الإطاحة بالنظام السياسي؛ بل الدخول في دورات سياسية مغلقة أو منفتحة[36] مما جعل بنية النظام قارة فلم تطرأ عليها تغييرات جذرية، ما أدى إلى استمرارية «ثقافة الاحتجاج»، غير أن تبني هذا الطرح سيغفل تجارب تاريخية سابقة، استطاعت أن تغير وجه الإيالة الشريفة؛ بل وجه العالم المتوسطي. إذن يتضح جليا من خلال استحضار السياقات التاريخية التي تحكم مجمل الظواهر العامة والخاصة، أن أقرب وصف للسيبة إلى جانب «الهامشية» هو «أهل المعارضة»، دون أن يعني هذا معارضة تامة تمارس فعل «الاحتجاج» وواعية بكامل قواعد اللعبة السياسية للبلاد، وبالزمن التاريخي المعيش، لتضع في تصوراتها «ثورة سياسية» باعتبارها هدفا أسمى يسكن الجغرافية العقلية المغربية طوال هذا الزمن التاريخي.

33. نفسه، ص. 100.

34. Laroui Abdallah, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain…, op. cit. p. 181.

35. عبد الرحيم العطري، الحركات الاحتجاجية بالمغرب...، م.س. ص. 91.

36. نور الدين الزاهي، «المغاربة والاحتجاج»، مجلة وجهة نظر، السنة السادسة، الرباط عدد مزدوج 20-19 ربيع وصيف 2003، ص. 11.

3 - تمثلات الثورة والتغيير في الجغرافية العقلية المغربية: الثابت والمتغير في نسق الفكر الاحتجاجي المغربي :

ما هي الثورة؟ لو طرح هذا السؤال المحير على أي كان سواء المهتم الأكاديمي أو الباحث الاجتماعي أو المتتبع الصحفي لأجاب على الفور، أو بعد تفكير يسير؛ بأنها حركة تستهدف تغيير أوضاع المجتمع[37]. وقد يرى المستفسر أن هذه الإجابة جامعة مانعة وتحدد الغايات. لكن إذا أعدنا التساؤل من جديد، ومن زاوية ثانية ونقول: ما هي الحركة؟ أهي حركة العقل في سعيه الدائب نحو الحقيقة؟ أم هي حركة غير عادية قاهرة تسعى لفرض رؤية أو فكرة محددة؟ أم هي حركة تاريخية تنبثق من التدفق الطبيعي لموجات الأحداث في محيط الزمن المعيش؟ أم هي حركة اجتماعية نابعة من التفاعل الاجتماعي بين الأفراد؟ وما هو التغيير؟ هل يتحدد بتغير فرد بفرد أم وضع بوضع أم نظام بنظام؟ أم هو تغيير مطلق للعلاقات الاجتماعية بين جميع الأفراد؟ هل يتحدد بالجزئي أم بالكلي؟ هل هو نوعي أم كمي؟[38] أسئلة وإشكاليات كثيرة ومعقدة تصادف الباحث الساعي للكشف والبحث عن تمثلات الثورة والتغيير داخل المجتمع العربي بصفة عامة والمغربي على وجه التحديد. صحيح أن العوامل التي تتحكم بحركة الناس وثورات الأمم يصعب حصرها ونمذجتها[39]؛ حيث تتعدد الأسباب وتتغير البنى، غير أن هنالك إمكانية «تحليل بنية كل مجتمع واستخلاص استنتاجات نظرية تمكن من ترجيح احتمال وقوع احتجاجات أو ثورات في بلد من البلدان»[40] عندئذ يفهم السياق ويتنبأ بالمآل؛ لكن كاستقراء قابل للدحض أو الترجيح. ومن هنا إذا تأملنا في المسار التاريخي للحراك المغربي، سيتضح أن الحركة في هذا النسق، لم تكن مجرد حركة عادية يمكن تحديديها وفق مقاييس معروفة (رياضية، نفسية، سلوكية...)[41] ؛ بل هي أعمق وأشمل من هذا الفعل التاريخي. ومنه فالحركة «قد تكون سريعة ومفاجئة كالثورة أو الانقلاب. وقد تكون بطيئة، وعلى هوادة، كالحركات الإصلاحية ذات النفس

37. عبد الفتاح العدوى، «الثورة والتغيير»، مجلة الفكر المعاصر، العدد الخامس والثلاثون، يناير 1968، ص 20. وفي هذا الإطار يسجل الباحثون أنها «ترتبط عند معظم الناس بسلسلة من الأحداث المتسارعة تستغرق أسابيع أو ربما أشهرا تسقط خلالها أنظمة تقوم على أنقاضها».

Jach A.Goldstone, «Rethinking Revolution: Integratinh Origins, Processes and Outcomes», Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middele Est, vol.29, .no1, 2009, pp.17-34, p.18

38. عبد الفتاح العدوى، «الثورة والتغيير»، مجلة الفكر المعاصر، م.س.

39. عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سبتمبر 2013، ص.38.

40. نفسه

41. عبد الفتاح العدوى، «الثورة والتغيير»، مجلة الفكر المعاصر،م.س. ص. 20.

الطويل»[42]، وأيا كانت الأهداف فإن الإدراك لها يكون وفق مستويين: السرعة والبطء. كما أن التغيير ليس هو الانتقال الفجائي من حالة إلى أخرى، ومن واقع تاريخي تقليدي-خاص إلى واقع تاريخي حديث-عام، وقد يدخل فيه هذا الجزء؛ إلا أنها كلمة واسعة دالة تعني أشياء مختلفة في مجالات محددة، ترتبط أشد الارتباط بالمجتمع ودرجات إدراكه للزمن التاريخي، فما نوعية التغيير الذي يتحقق في مجتمع يدخل في نطاق دول ما قبل الحداثة؟[43].

وبعيدا عن الإجابات التي تأتي على شكل نظرية الثورة، تحمل كلمة الحركة معاني متعددة؛ فهي قد تعني التراجع كما أنها قد تحيل على التقدم، وقد تعني بالمفهوم الأول العودة إلى الماضي واجترار أدلوجاته، وقد تعني بالتحديد الثاني السعي للتجاوز؛ تجاوز المطلق من الأعمال نحو المتاح من الأفكار، لكن قد يتساءل المتتبع: ما علاقة التمثل المغربي لماهية الثورة بهذه المستويات؛ إن كانت الذهنية المغربية تعيش هذه الوضعية منذ بداية أيديولوجية الصراع؟ أو بالأحرى منذ بداية ضغط الأخر؟ الإجابة على هذا التساؤل تحيلنا على مسألة غاية في الأهمية؛ ألا وهي الفهم والإدراك العقلي والصحي للأشياء، أي التجدر والفهم الخاطئ للتغيير وللثورة بشكل عام، إذ يلاحظ أنه ثمة سوء فهم وخلط في استعمال المفهوم، كالخلط بين التغيير والثورة أو إطلاق صفة الثورة على أية إجراءات قانونية أو إدارية أو دينية، وفي واقع الأمر فإن الخلط أو سوء الفهم هذا، الذي يحدث بين الحين والآخر، لا يبدو معرفيا بقدر ما يأتي استعماله كانعكاس تاريخي محكوم بإيديولوجيات سياسية. فالنطاق الذي يتحرك فيه الإدراك المغربي محدد بإيديولوجيتين؛ يصعب الانعتاق منهما طالما تتحكم الظروف نفسها، فالمشاكلة في تكرار المعهود، وبالتالي إِسْتِصْعاب الفهم والإدراك.

• الأول النطاق الديني؛ والذي قيد ذهنية الإنسان المغربي[44] منذ قرون خلت، فأقفلها وبالتالي يستحيل أن ترى بدون هذا المحدد، وإن يبدو هذا العامل طبيعيا بحكم المرجعية الدينية للمغاربة؛ إلا أنه مقارنة بحجم الممارسة في بعض المجتمعات الأخرى، نجد أن له ميزات خاصة، تجعله محددا ومستمرا، ومن بينها: مستويات

---

42. نفسه، ص. 21.

43. التغيير في جوهره، تغيير اجتماعي، أي انه يحدث في مجتمع مكون من أفراد؛ ولكن هذا التغيير لا يحدث، اذ يحدث بمنأى عن العناصر الكونية المختلفة التي تترك بالقطع آثارها على هذا المجتمع. فنوع التغيير الذي يحدث، مثلا في منطقة جليدية غير التغيير الذي يمكن ان يحدث في منطقة استوائية. وبالمثل فإن نوع التغيير الذي يحدث في مجتمع آخر ترين عليه شوائب الجهل والتخلف الفكري. ونوع التغيير الذي يحدث في مجتمع مخالف: عبد الفتاح العدوى، «الثورة والتغيير»، مجلة الفكر المعاصر، م.س. ص. 22.

44. يشكل مجال سوس المغربي أرضية خصبة لمعاينة هذا الطرح.

التصوف والبدع وأشكاله المختلفة التي تكبل الفكر المغربي فضلا عن «السذاجة الدينية».

•والثاني هو المتخيل القبلي؛ ورغم أن حضوره في نطاق النمذجة المغربية -مقارنة ببعض دول الشمال الأفريقي (ليبيا وموريطانيا ومالي) على سبيل المقارنة- قليل؛ إلا أنه لازال يهيكل الفكر الإنساوي المغربي ويدير توجهاته الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية والفكرية، وهذا تاريخيا من الثوابت القطعة التي لازمته، وعلى الرغم مما «لبركة الاستعمار» من فضل في كسر بعض بناه المجسدة (الأحلاف القبلية على سبيل المثال).

أدّى هذان المعطيان إلى انعدام وحدة الفكر ووحدة العمل، وهو ما يصعب على الباحث في التاريخيات مسألة تحويل الماضويات إلى المستقبليات والتنبؤ تحديدا بنوع التغيير المطلوب لكي يصل المجتمع إلى تجاوز مستويات ركوده. وفي هذا الإطار ذهب أحد الباحثين إلى القول بأن: العالم العربي لا يمثل الفضاء المثالي لفهم الثورات[45]؛ بل «إن هذه المنطقة شكلت بالنسبة للعلوم الاجتماعية الحديثة منذ بداياتها مصدرا لفهم قدرة الأنظمة وزعاماتها ومجتمعاتها على الاستمرارية، وعلى إعادة إنتاج النظام الاستبدادي القائم، وما اعتبر أيضا ترسيخ لتواصل الركود التاريخي»[46]. وعلى ما يبدو فإن توق الإنسان المغربي عبر تاريخه إلى بلورة مشروع أكمل، أدخله فيما يسميه علماء النفس «بالكبت»، الذي ينشأ عادة من عدم التناسب بين الأهداف التي يتوخاها الأفراد والوسائل التي يتيحها المجتمع لتحقيق هذه الأهداف[47].

إن الحكم على ما شهده المجتمع العربي بصفة عامة والمغربي بالخصوص حكما نهائيا، أمر يدخل صاحبه في نمذجية منقطعة النظير، فظاهرة الثورات تحتاج إلى سنوات أو حتى عقود لتظهر نتائجها، وتتضح بنياتها[48]، فالثورة فيما تتضمنه من معان أصبحت عادة لا تعني شيئا أكثر من مرادف مؤكد للتغيير[49]؛ أي حركة تستهدف التغيير في بعديه العميق؛ حيث يضرب بجذوره في أعمق المجتمع الكلي، والذي يرنوا إلى دمج مختلف العناصر المكونة له قصد بولوغ المقصود. ويمكن أن تكون هذه الحركة عنيفة

45. عبد الحي مودن، «الرجة الثورية العربية على ضوء نظريات الثورات والاحتجاجات»، م.س. ص. 12.

46. نفسه، ص. 13-12

47. عبد الفتاح العدوى، «الثورة والتغيير»، مجلة الفكر المعاصر،م.س. ص. 21.

48. عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى يناير 2012، ص. 15.

49. كرين برنتون، دراسات تحليلية للثورات، [ترجمة: عبد العزيز فهمي، ومراجعة: محمد انيس]، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010، ص. 7.

تنمو بفضل توترات تحدث داخل النظام السياسي ويترتب عنها «انفجار شعبي»[50]، وهو ما حدث في مغرب الحسن الثاني/ أحداث متسارعة[51]، والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين الكبرى والصغرى:

1/ الأحداث الكبرى

الأحداث	السنة
23 مارس	1965
20 يونيو	1981
19 يناير	1984
14 دجنبر	1990

2/ الأحداث الصغرى

الأحداث	السنة
25-26 يونيو، تيفلت، بوزنيقة، بن احمد	1993
14 يوليوز الهراويين	1996
18 دجنبر بالشيشاوة	1996
13 يونيو سدي بطاش	1997
13 نونبر	1998
2 يناير	1998
4 أبريل أيت بلال	1999
22-29 شتنبر العيون	1999
2 فبراير تارميلت	2000
9 أبريل سيدي الطيبي	2000
8 أكتوبر الدار البيضاء	2000

إن مختلف هذه الأحداث التي وقعت في زمن تاريخي، اتسمت بالاستبداد وغياب العدالة الاجتماعية، تبين سرعتها وتسارعها؛ إذ في زمن لم يتعدى 35 سنة وقعت 15 حركة احتجاجية. ولعل الملاحظة الأولى التي تسترعي الانتباه لما نتحدث عن الحراك الاجتماعي الذي عرفه المغرب منذ الاستقلال؛ هي السرعة إذ تتكرر بوتيرة سريعة[52].

ويمكن أن تكون هذه الحركة هادئة وبطيئة تتقوى بشكل تدريجي، إلى أن تصل إلى حالة شعبية «يتحول فيها الشعب من مجاز إلى واقع فعلي»[53]، كما حدث في مغرب محمد السادس وبالضبط في حدث 20 فبراير وخروج المغاربة للمطالبة بالإصلاحات[54]. وبعد أن كانت مجموعة من الشعارات المرفوعة حكرا على بعض الأحزاب السياسية انتقلت بفعل هذا التحول إلى لسان مختلف الطبقات الشعبية.

---

50. أمل حمادة، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، يونيو 2008، ص. 28.

51. عزيز خمليش، الانتفاضات الحضرية بالمغرب: دراسة ميدانية لحركتي مارس 1965 ويونيو 1981، م.س. ص 12.

52. نفسه، ص. 171.

53. عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها، م.س. ص. 53.

54. يطرح في هذا الإطار تساؤل جوهري: لماذا كان الحراك الاجتماعي في الفترات السابقة مؤطر بينما يلاحظ في الزمن الراهن عكس ذلك؟

ومن أجل وضع تقييم تاريخي لهذه التحولات الراديكالية، وجب على الباحث النظر إلى نوع التغيير الذي أفرزته وعدم الاستعجال والانزلاق في أحكام تقريرية آنية، وبالتالي الوقوع في نمذجيات سابقة، فإذا اتضح الفرق وجب الإقرار و إن حدث العكس وجب الإحجام. وفعل الثورة وكما عبر كوندورسيه يكون حقيقيا عندما يكون الهدف هو التحرر من كل أشكال الظلم والحيف الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي والثقافي، والديني إلخ. أو كما جاء في التراث الأوروبي لما يكون»حركة تنويرية حيث كل شيء يجري التفكير فيه من منظور القوانين التاريخية«. بيد أن ما يلاحظ داخل حقل الاجتماعيات والسياسيات التي تعنى بهذا الموضع كأبحاث نسقية لفهم التطورات الاجتماعية والسياسية؛ هو عدم إدراك القاعدة التأصيلية فلذلك يتم البناء على مسلمات واهية ليست بتابثة ولا موضوعية، من ثمة تكون النتائج غالبا واقفة عند حدود مرسومة.

وعموما حظيت إشكالية الثورة باهتمام بالغ من لدن مختلف الكتابات، ولئن قمنا برصد تسلسلها لوجدنا أن ذلك الاستئثار نسبة كبيرة منه نالته الكتابات الماركسية وما يدور في فلكها من الاتجاه الوظيفي، والاتجاه الاجتماعي النفسي واتجاه التاريخ المقارن، فضلا على أن الاهتمام جاء بشكل كبير من لدن «كتابات المفكرين من العالم الثالث، على اعتبار أن تلك المجتمعات عانت لفترات طويلة وممتدة ضغط الأنظمة الحاكمة سواء أكانت تقليدية رجعية أم محتلة أجنبية»[55]. وبعيد عن هذا المنهج التوجيهي المتحكم في النتائج، ولرصد عمق الإدراك المغربي للثورة وجب أن نميز بين مستويين: الأول يعود إلى «الماقبل إسلام»، وهو ما حللناه سالفا واتضح لنا من خلاله ميزة وصيرورة «النضال» التي اتصف بها المغاربة على مدار قرون من الزمن، والثاني نتوقف عنده في هذا المقام، ويتعلق الأمر ب»المابعد إسلام«. فبعد دخول هذا المكون الثقافي أضحى التفكير والإدراك المغربي تتحكم فيه مجموعة من المتغيرات: الدين، المجال، الشمولية الانتماء إلخ وبالتالي دخول عوامل جديدة، ولعل مرد هذا الأمر يعود إلى الأيديولوجية التي تحكمت في «الميتاتاريخ»؛ أي الأصول التاريخية «للثورة» بالعالم الإسلامي بشكل عام، وبالضبط البدايات الأولى لتكون الدولة الإسلامية، والتي كانت إرهاصتها الأولى الخروج على الخليفة عثمان، و»ثورة« أهل المدينة[56] (موقعة الحَرَّة)، ومن هنا بدأت الأمور تختلط وتلتبس؛ فتجدر الخلاف بين الأصحاب، وأضحى السياسي غالبا ومدمجا في الديني والعكس، فبدأت الأحداث تتسارع؛ فاندلعت «ثورة» الفقهاء

55. أمل حمادة، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة...، م.س. ص. 29.

56. سلمان العودة، أسئلة الثورة، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى 2012، ص. 29.

بزعامة عبد الرحمن بن الأشعث (دير الجماجم)، ثم تجددت مع «ثورة» الخوارج في عهد الخليفة علي، لتصل قمتها في العهد العباسي: ثورة النفس الزكية، وأخيه إبراهيم، ثم حركة موسى الكاظم. و «ثورة» الزايدية في الرقّة. ولم يتوقف مسار «الثورات» في الثقافة الإسلامية؛ بل استمر ضد المماليك والعثمانيين؛ ونذكر منها «ثورة» علماء الأزهر الشهيرة[57]. ومن البديهي أن تؤثر بعض هذه الأحداث وخصوصا في العهود الأخيرة على الإنسان المغربي. وهكذا لم تتوقف هذه الحركات السياسية بالعالم الإسلامي؛ بل استمرت وامتدت من الخليج إلى المحيط أي بالمشرق و المغرب، ولكن على الرغم من هذا المسار الطويل والشاق؛ فقد نظر وقاربها جمهرة المؤرخين من القدامى والمحدثين على السواء، كفورات عرضية وحالات عابرة من التمرد التلقائي الفاشل[58]. ولعل هذه الدينامية الفاعلة دفعت بأهل الأكف، إلى تقسيم موقف التراث السياسي الإسلامي من الحراك الاجتماعي إلى ثلاثة أقطاب رئيسية: الأول عرف بمدرسة الصبر والثاني بمدرسة الخروج والثالث بمدرسة التمكن[59].

وقد ارتبط المفهوم في شموليته، بمفهوم الخروج على طاعة «ولي الأمر» وفي هذا الإطار نجح الخطاب السلطاني الذي «استخدم لقرون طويلة وبكثافة «براديغم» الطاعة في ترسيخ منظومة فكرية متكاملة لتطويع الرعية من خلال ما يعرف بفقهاء السلاطين»[60]، هؤلاء خلفوا إنتاج مفاهيمي فقهي سلطاني يقوم مقام مفهوم الثورة، مما انعكس كثيرا على استخدام هذا المصطلح في أدبيات الإسلام السياسي المعاصر[61]. ولعل هذا المنطق تحكم بدوره وبدرجات متفاوتة في التصنيف الغربي، ويتضح الأمر جليا لما اندفعت الشعوب في أوروبا القرن التاسع عشر وتزايد عددها وراحت أعمالها المباغتة تخيف السلطات[62]. فأدت بالباحثين خاصة الإيطاليين والفرنسيين بأن تحدثوا عن ظاهرة الجماهير المجرمة؛ أي أولئك المجرمين الجماعيين الذين يهددون أمن الدولة

---

57. نفسه.

58. هوبزباوم إريك، عصر الثورة (أوروبا 1848-1789) [ترجمة: د. فايز الصياغ، تقديم، د. مصطفى الحمارنة]، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، يناير 2007.ص. 10.

59. يرى أنصار الاتجاه الأول؛ أنه لا يجوز الخروج على الحاكم مهما وصلت درجة ظلمه، ومخالفته للشريعة، بينما يرى الاتجاه الثاني نقيض الأول؛ فذهب إلى أن الحاكم الظالم أو المخالف للشريعة، وجب الخروج عليه، وتجميع الجماهير للانقلاب عليه، أما الاتجاه الثالث والأخير؛ فيرى ضرورة التأكد من إمكانية تحقق النصر على الحاكم الجائر قبل الشروع في الخروج عليه: انظر: أمل حمادة، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة...، م.س. ص. 40.

60. نفسه، ص. 14.

61. عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة...، م.س. 13.

62. غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، [ترجمة: هاشم صالح]، بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى 1991. ص. 29.

وطمأنينة المواطنين وسلامتهم[63]. وفي هذا السياق يعتبر الإيطالي سيجهيل (Sighele) أول من بلورة نظرية «ظاهرة الجماهير المجرمة»، هذه النظرية التي تبلورت من خلال «علم القانون الجرائمي»[64]، وشكلت أرضية علمية لفهم نسق الاحتجاج في بعده السيكولوجي-التاريخي. ولا شك من أن مختلف الحركات الاجتماعية والمجموعات السياسية بمختلف أطيافهم شكلت قاعدة المفهوم.

إن مجموع الأوصاف التي أطلقت على الجماهير في أوربا القرن التسع عشر من «المجرمين» الرعاع» «الأوغاد» «السوقة «الأوباش» إلخ، والتي جاءت بعد ضغط الظروف الاجتماعية القاسية التي عان منها الإنسان الأوروبي في هذا الزمن التاريخي، وهددت النظام الاجتماعي القائم وأدت إلى أن ينخرط الباحثون والمفكرون في دراستها[65]، هي الظروف المماثلة اجتماعيا للوسط المغربي وإن كانت الوضعية الفكرية غير متكافئة؛ بيد أن المعاناة وكذا الوصف مماثل ونستشف ذلك من خلال القاموس المخزني والذي يركز على البعد الدلالي عبر مختلف المراحل التاريخية فنجد: «الفتان»، «المارق»، «الزنيم»، «قطاع الطرق»، «لصوص»، «إخوان الشياطين»، «الأوباش»، «الأجلاف»، «السفهاء»، «العصاة»، «رؤساء الفساد»، «الطغاة»، «عتاة المفسدين»، «الشاردين عن الطاعة»، «أهل الشقاق»، «رأس النفاق»، «جرثومة الفساد»، «سماسرة الفتن»، «الشرذمة الباغية» إلخ، وهكذا تجسد حوليات الأسطوغرافيين مستويات هذا الموقف، وفي هذا السياق –وعلى سبيل المثال لا الحصر- جاء وصف ابن زيدان لتلك الاحتجاجات التي عرفتها فاس والتي تعرف باحتجاجات الدباغين سنة 1873: «واتقدت نيران الفتن بينهما واجتمع الغوغاء ومن في قلبه مرض من طاعة المخزن، وانضم إلى صعاليك الدباغين»[66]. وفي موضع آخر: «وتوطيد الأمن وقطع جرثومة البغي والتمرد»[67]. وبهذا يتضح أنه في ظل المواجهة بين السلطة والمجتمع، تحضر كل التصنيفات التي يكون فيها -غالبا- «الخطاب الديني» عاملا حسما وجوهريا، فتجد شتى الأوصاف.

وإجمالا لم تظهر مؤسسات المخزن بشكل يسمح بتحديث المجتمع، ليتجاوز مجموعة من الحالات الاجتماعية السلبية التي تؤثر في العلاقة الرابطة بين الحاكم والمحكوم،

63. نفسه.

64. نفسه، ص. 30-29.

65. نفسه، ص. 28.

66. عبد الرحمان بن زيدان، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، [تحقيق الدكتور علي عمر]، الجزء الثاني، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2008، ص. 151.

67. نفسه، ص. 163.

لذلك فالاستمرارية قائمة ومتجددة ما دامت العوامل نفسها والتأثيرات المهيكلة للمجتمع كائنة. صحيح أن هناك محاولات متجددة في الزمن والمكان وهي محاولات تسعى للانتصار للتغيير وتحديث الفعل الذهني؛ بيد أن الخطاب الديني داخل النسق المغربي أقوى بكثير، فكان مفعوله كبيرا منذ العهد الأولي وصولا إلى القرن العشرين فجعل الذهنية محدودة التفكير، عبر ترسيخ مبدأ الأيديولوجية الدينية، خاصة من لدن فقهاء السلاطين؛ هؤلاء الذين حاولوا بكل الوسائل أن يرسخوا في نفوس الأتباع أن مسألة الخروج على الحاكم ولو كان «إماما متغلبا» يثير «الفتنة النائمة» التي لعن الله من أيقظها»، وأن ذلك نوع من المروق والبغي والعصيان، وهو ما جعل عقوبة الله والسخط والغضب الإلهي والسلطاني حاضرين في نفسية الأفراد، مستندين في ذلك على التراث الإسلامي المليء بمثل هذه الروايات والتي تناقلها الخلاف عن السلاف. وبعد أن كانت صدمة الأخر؛ خاصة مع الاستقلال ومستوياته المختلفة التي أفرزت واقعا أخر مختلف في آلياته ومتشابه في بنيته، كانت الاستمرارية بنسق ثان؛ تجسد في معطى ضرورة فكرة وأولوية الأمن والاستقرار على الحرية والعدالة الاجتماعية. ومن ثم تظهر مختلف التحولات والسيرورة التاريخية التي مر منها المجتمع المغربي بأن الثابت في نسق الاحتجاج المغربي هو تلك الفاعلية والتَأْثِير الديني والإدراك لجل المستويات التي كانت السلطة في مختلف المراحل التاريخية ترسمها للتحكم في غليان المجتمع، ومن هنا وعلى ما يبدو ستكون السنوات القليلة القادمة حاسمة بشكل كبير في مسألة الاحتجاج المغربي، وستحدد كثيرا مستقبل العملية السياسية بالمغرب، بالرغم مما عليه المجتمع اليوم، والذي قد يظهر على أنه منساق وراء فكرة الاستقرار والأمن واستحضار تجارب الأخر، بيد أن التاريخ يبين أن هاته المسألة وغيرها، ما هي إلا سياقات الحدث، ذلك الحدث الذي يتأجل بفعل تحالف مختلف العوامل.

- خاتمة :

لقد سمحت لنا هذه التأملات التاريخية بمعاينة ذلك الوعي الشمولي بالتغيير الذي سكن الجغرافية العقلية للإنسان المغربي منذ عقود، ذلك التغير الذي اتخذ أشكالا متباينة، وأعطيت له تأويلات مختلفة: «السيبة» «العصيان» «التمرد» إلخ. صحيح أن الحراك الاجتماعي الذي شهده المغرب عبر تاريخه كان له اتجاه واحد؛ الدعوة إلى العودة إلى احد الأساليب التي مورست في الماضي، ومن ثمة ترى الحركة الأولية التي قامت صالحة للحاضر وللمستقبل، وصحيح كذلك أن الهدف المنشود لم يتحقق لأسباب تاريخية؛ غير أن وجود أيديولوجية ثابتة تؤطر كل تحركاته مارست عبر التاريخ دورا فاعلا في توجيهه، فكانت جماعات العلماء وبعض مؤسسات الزاوية و»البورجوازية

المصلحية»، تكرس وتحاول اجتثاث أي فكر يعارض مبدأ الطاعة والإيمان التام؛ لذا كانت تهمة الزندقة قائمة لا يحيد عنها من خرج عن سرب الرعية التي تساير هؤلاء، دون أخذ مبدأ التغيير الشمولي والإدراك العقلي، وبهذا يصعب إحداث تغير على المستوى الذهني. لكن الأكيد أن تساؤلات التغير أضحت ملازمة للفكر الإنسي المغربي، وبالتالي ستتجدد المحاولات كلما كان الأفق محدودا. وختاما فإن هذه التأملات النقدية التي حاولت قدر المستطاع من خلالها تتبع تاريخ الحراك الاجتماعي المغربي، ما هي إلا انعكاس لرؤى مخلصة لا تدعي لنفسها اليقين ولا تزعم أنها القول الفصل، فما هي إلا نتاج تأملات تاريخية متوالية واستبصار لمسار حراك اجتماعي لا ينضب.

بيبليوغرافيا

- **بن زيدان عبد الرحمان، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، [تحقيق الدكتور علي عمر]، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2008.**
- **القادري محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، [تحقيق: محمد حجي وأحمد توفيق]، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، بالرباط، 1986.**
- **العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الأول، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1996.**
- **عبد الفتاح نبيل، النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية، القاهرة: دار العين للنشر، الطبعة الأولى، 2013.**
- **لوبون غوستاف، سيكولوجية الجماهير، [ترجمة: هاشم صالح]، بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى 1991.**
- **العطري عبد الرحيم ، الحركات الاحتجاجية بالمغرب: مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي، الدار البيضاء: دفاتر وجهة نظر، 2008.**
- **العمراني محمد ، الثورات والتمردات بالمغرب الأقصى خلال العصر الموحدي، الرباط: دار نشر المعرفة، 2005.**
- **مجموعة من المؤلفين، أسئلة حول انطلاق الربيع العربي، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم 49، 2011.**
- **العودة سلمان ، أسئلة الثورة، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى 2012**
- **بشارة عزمي، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، يناير 2012.**
- **هوبزباوم إريك، عصر الثورة (أوروبا 1848-1789) [ترجمة: د. فايز الصياغ، تقديم، د. مصطفى الحمارنة]، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، يناير 2007.**
- **عبد الغني عماد، الاسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سبتمبر 2013.**
- **برنتون كرين ، دراسات تحليلية للثورات، [ترجمة: عبد العزيز فهمي، ومراجعة: محمد انيس]، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010.**
- **حمادة أمل ، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،**

الطبعة الأولى، يونيو 2008.

• الزاهي نور الدين ، «المغاربة والاحتجاج»، مجلة وجهة نظر، السنة السادسة، الرباط عدد مزدوج 20-19 ربيع وصيف 2003.

• عبد الفتاح العدوى، «الثورة والتغيير»، مجلة الفكر المعاصر، العدد الخامس والثلاثون، يناير 1968.

• جريدة الصباح العراقية، العدد 386 الخميس 29 شعبان 1425ه/14 آيلول 2004م.

• المجلة الالكترونية التاريخية رباط الكتب: http://ribatalkoutoub.com/?p=1883

• Abdallah Laroui, l'histoire du Maghreb: un essai de synthèse, Casablanca: centre culturel arabe, 2éme édition 2001.

• Abdallah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), Casablanca : centre Culture arabe, 3éme édition, 2009.

• Abitbol Michel, Histoire du Maroc, France: editions Perrin, 2009.

• Eugéne Aubin, Le Maroc d'aujourd'hui, Paris: Ed. A. Colin, 1912.

• A.Goldstone Jach, «Rethinking Revolution: Integratinh Origins, Processes and Outcomes», Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middele Est, vol.29,no1,2009.

• Bencheikh Souleiman, «de la Siba a la révolution: le «vent de révolution» qui souffle de l'est ces temps-ci nous pousse à revenir sur les racines historiques des mouvements de contestation populaire, au Maroc et ailleurs», revu Zamane, Mars 2011.

المحور الثاني

الاحتجـــاج المغربي دينامية التأثير والتأثـر داخـل الفضـاء العمــومـي

الاحتجاج بين معنى الإصلاح ودلالة التغيير



عبد الإله الكلخة

في البدء يتعين أولا تحديد دلالات ومعنى الاحتجاج بربطه أولا بالسياق التاريخي الذي أنتجه والوضع الاجتماعي الذي هيأ له.

الاحتجاج طريقة في نقل موقف جماعة أو حزب سياسي معين غايته إيصال صوت يحمل رأيا معينا؛ وإذ نؤكد على دلالة التعبير عن رأي في الحدود التي يدفع بها الاحتجاج في اتجاه تأسيس وضعية جديدة مخالفة للسابق. إن الاحتجاج بهذا المعنى هو فعل اجتماعي إذا بقي في حدود دلالة المطالبة بتحقيق مطلب ما، وهو فعل سياسي إذا كان ينشد التغيير ويتوخاه. لهذا الاعتبار بالضبط لزم التفريق بين الاحتجاج (protestation) والإضراب (grève). ففي هذا الأخير نتحدث عن القوانين المنظمة والضوابط المُقَنِّنَة لفعل المشاركة. أما الاحتجاج فينبني على اكتساح الساحة السياسية فيه إرادة تحويل الوجدان الجماعي الغاضب من وضعية سياسية ما إلى لغة المجابهة التي قد تصل إلى حد التمرد (insurrection). بين هذا وذاك – أي بين الاحتجاج والتمرد – يمكن الحديث عن المقاومة (résistance).

لهذا الاعتبار بالذات لزم إقامة الفروق بين السياسي والاجتماعي وبينهما وبين الديني، فالسياسي قد يطلب الديني والاجتماعي أيضا ومن هنا كان من الطبيعي جدا أن تظهر في الآونة الأخيرة في المشهد السياسي الراهن حركات احتجاجية ذات ملمح ديني خالص، والاحتجاج بهذا أخذ سمة القدسي وأصبح وجهه الظاهر. فالمطالبة بالتغيير السياسي في العالم العربي من المحيط إلى الخليج مرت بالديني (le religieux) وعبره، وقد أخذت صفة المواجهة المسلحة أحيانا كما هو الحال في اليمن وسوريا والعراق.

لنرجع بعد هذا كله إلى تاريخ الحركات الاحتجاجية في المغرب وقد صنفها الباحث السوسيولوجي فارس أشتي كالآتي:

1 - انتفاضة يونيو 1981. وكانت ضد زيادة الأسعار في المواد الاستهلاكية. دعت إلى هذه الانتفاضة الكونفديرالية الديمقراطية للشغل، وقد تخللتها تظاهرات في الدار البيضاء والرباط وُوجِهَتْ بالرصاص والاعتقالات.

2 - انتفاضة يناير 1984. وكانت ضد غلاء المعيشة وسوء الأحوال السياسية. ظهرت هذه الانتفاضة في عشرات المدن والقرى، ووجهت بالعنف. مآل هذه الانتفاضة كان سقوط قتلى واعتقال الكثير المتظاهرين «ولأول مرة يظهر في هذه الانتفاضة دور الحركة الإسلامي»[1].

3 - انتفاضة ديسمبر 1990. أسفرت دعوة الكونفدرالية الديمقراطية للشغل والاتحاد العام للشغالين إلى إضراب فاس مطالبين بالعدالة الاجتماعية. وقد امتدت هذه الانتفاضة إلى مدن أخرى: طنجة، الدار البيضاء، مراكش، الرباط، شارك فيها الطلاب والعمال والعاطلون عن العمل.[2]

يبدو أن الاحتجاجات التي مرت عبر التاريخ السياسي المغربي ارتبطت بالمطالب المتعلقة بما هو اقتصادي وأيضا بما هو سياسي يتوخى المطالبة بالإصلاح. هل يتعلق الأمر بالاحتجاج الذي قد يصل إلى حد العصيان المدني (Désobéissance civil)؟ الجواب هو لا، في الحدود الذي بقي فيه الاحتجاج مشروطا بالحفاظ على النظام لم يتعداه، وفي الحدود الذي أصبح فيه الاحتجاج يكتسي طابع العشوائية وعدم القدرة على الاستمرار (طابع التخريب، والتشتت الذي طال جمهور المحتجين).

لهذه الغاية يمكن أن نتحدث الآن عن الاحتجاج كسيرورة تمس طبيعة المجتمع فتحول الكل إلى إرادة سياسية تسير في اتجاه فرض واقع جديد، في هذه الحالة قد يصل الحد بالاحتجاج إلى أن يصبح أداة لتغيير منظومة سياسية بأكملها (تونس المثال الأوضح على هذا)، وقد يصبح الاحتجاج آلية من آليات التخريب عندما يغيب مفهوم التعبير عن الرأي والإيمان بالحق في الاختلاف (سوريا / اليمن، النموذج الأكثر دلالة على ذلك).

للاحتجاج تجليات رمزية تأخذ معنى التعبير بالصوت (الشعارات)، والجسد (الاحتجاج بالتعري)، وبالحركة (المسيرات والاعتصام). غير أن الأهم من هذا كله هو توجيهه في كل لحظة من لحظات وجوده بأيديولوجية الظرف الذي يظهر فيه.

أثناء الربيع العربي (2011) كان الاحتجاج حراكا سياسيا ساهم فيه الخطاب الديني ووجهه بامتياز فكان الاحتجاج يصب في معنى الدعوة إلى عدالة اجتماعية، غير

---

1. الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي. مصر- المغرب- لبنان- البحرين- الجزائر.(مجموعة من المؤلفين). م.د.و.ع. ط.2. 2014. ص: 130.

2. نفسه. ص: 131.

أنه في الوجدان كان هناك حلم بعودة الدولة الدينية الطوبى.(دولة الخلافة الراشدة).

لنرجع إلى الحركات الاحتجاجية التي ظهرت مع ما اصطلح عليه بالربيع العربي، فقد بدأت المسألة مع الثورة التونسية وسميت آنذاك «بالثورة الناعمة» لأنها تحققت باكتساح الساحة دون إراقة الدم تقريبا الأمر بقي في حدود الصمود والمقاومة. لذلك اعتبرها بعض المنظرين السوسيولوجيين بثورة الحرية والكرامة[3]، وقد أجبر هذا الاحتجاج في البداية الرئيس السابق زين العابدين بن علي على إقالة عدد من الوزراء كما أعلن في الآن نفسه عن عدم الترشح للانتخابات الرئاسية لعام 2014، مع تخفيض لأسعار بعض المواد الغذائية، لكن الاحتجاجات توسعت وانتهت بتنحيه عن السلطة ومغادرته البلاد في 14 يناير2011.

الاحتجاج تحول إلى ثورة وجهه وجدان الشعب المحمل بميتيولوجية الدعوة إلى دولة إسلامية عادلة. كان حزب النهضة (حركة الاتجاه الإسلامي سابقا) في الواجهة.

أثرت هذه الحركة في العالم العربي بأكمله وأصبحت موجة (vague) غطت سيكولوجية الشعوب العربية التي بدا أنها تواقة إلى تصحيح الوضع السياسي بالحمولة الدينية. بهذا المعنى طفت إلى السطح ثورة 25 يناير بمصر. الاحتجاج كان على الأوضاع الاجتماعية والمعيشية والسياسية والاقتصادية السيئة، وعلى ما اعتبر فسادا في عهد الرئيس المخلوع حسني مبارك. انتهت هذه الاحتجاجات بالتنحي عن السلطة في 11 فبراير 2011.

إن الأهم في هذا الحراك الاجتماعي هو توافق الكثير من الحركات الاحتجاجية[4] حول قضية واحدة وهي تغيير الوضع السياسي برمته، هذا كان هو الطموح والغاية، وهو طوبى قائم في وجدان الجماعة المحتجة لم تصل حد فهم الواقع السياسي الذي يميز المجتمع المصري حيث السيطرة للجيش، لم يكن معه ليقبل باكتساح الساحة السياسية وهو الماسك بزمام الأمور منذ الراحل جمال ع. الناصر.

في المغرب تأثرت الحركة الاحتجاجية 20 فبراير بمثيلتها في مصر وتونس، غير أن الاحتجاج كان هدفه محصورا في العيش بكرامة في مغرب «حر وديمقراطي» كما وتؤكد هذه الحركة على استقلاليتها عن كل التنظيمات والأحزاب السياسية. وقد انضم إليها

3. ثورة 17 ديسمبر 2010 تضامنا مع الشاب محمد البوعزيزي الذي أضرم النار في جسده تعبيرا عن غضبه على البطالة. الانتفاضة هنا هي احتجاج على وضع.

4. من هذه الحركات، حركة 6 أبريل/ حركة كفاية/ حركة مجموعة الشباب عبر مواقع التواصل الاجتماعي/ شبكة رصد/ الإخوان المسلمين. الاحتجاج هنا فيه تخطيط مسبق للنزول إلى الشارع.

الآلاف من الشباب المغاربة، غير أنه وبالأساس كان لحضور «جماعة العدل والإحسان» الأثر البالغ في هذه الحركة، سواء في البداية عندما كانت قوة حقيقية داعمة لمبدأ التغيير، أو في النهاية عندما قررت الجماعة التخلي عن المشاركة في الاحتجاج فكان ذلك إيذانا بضعف هذه الحركة الاحتجاجية.

ما يعنينا في هذه الحركة الاحتجاجية هو شعاراتها: «الحرية والديمقراطية الآن»، «من أجل الكرامة والانتفاضة هي الحل»، «الشعب يريد التغيير». لنصل إلى أن هذه الحركة الاحتجاجية بقيت في حدود معنى الاحتجاج الطامح إلى تصحيح الوضع لا إلى تغييره كما وقع في تونس ومصر.

هل الأمر يتعلق بالخصوصية في الاحتجاج؟ الجواب هنا هو نعم، لأن الاحتجاج ذو الملمح السياسي قد يتوزع بين مبدئي المقاومة والمواجهة، وقد يسير في اتجاه التغيير، وقد يأخذ هذا الأخير معنى استرجاع دولة عادلة مقدسة طوبى قائمة في الوجدان تريد أن تظهر فتبدو فقط في حدود صوت الجماهير المحتجة.

ثبت المصطلحات

- **Désobéissance civil = العصيان المدني**
- **Grève = الإضراب**
- **Insurrection = تمرد**
- **le religieux = الديني**
- **Résistance = مقاومة**
- **Protestation = احتجاج**
- **Vague = موجة**

المراجع

- **الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي. مصر- المغرب- لبنان- البحرين- الجزائر.(مجموعة من المؤلفين). م.د.و.ع. ط.2. 2014.**
- **Per. Hemgren. Path. Of resistance the practice of civil. Revise. ed. 2004.**

الفضاءات الحضرية والحركات الاحتجاجية الجديدة بالمغرب: مدينة الجديدة أنموذجا



محمد الإدريسي

- **ملخص :** إن مواجهة مسلسل التغيرات الاحتجاجية تتطلب منا تحليل وتفسير طبيعة هذه التغيرات، لرصد أثرها على نسيج المجتمع، ولكن أيضا لندرك جيدا أننا جزء من هذه التغيرات ومسؤولون جزئيا عن مواكبتها بالبحث والدراسة العلمية الجادة، بعبارة أخرى، إنها ليست مجرد شيء خارجي عنا، بل إنها تستهوي تخصصاتنا العلمية. لذلك أنطلق في ورقتي هذه من تركيز أساسي على المدينة كمنتج ونتاج للحركات الاحتجاجية والاجتماعية الجديدة. وبعد ذلك أركز على رهانات الحركات الاحتجاجية والاجتماعية من تملكها للفضاءات الحضرية: هل ارتباط «السلوك الاحتجاجي» بالفضاء الحضري يعكس وعي مجتمعي وطبقي بالتفاوتات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع «الجديدي» والمغربي عموما أم أن الأمر لا يتجاوز نسخ عفوي لنماذج عربية جديدة من الاحتجاج ؟ يعكس هذين السؤالين الخلفيات السياسية والاجتماعية لتصاعد أصوات الحركات الاجتماعية منذ سنة 2011 والتي جاءت كرد فعل واسع النطاق ضد اللاتكافؤ الاجتماعي والسياسي المهيمن على بنية المجتمع. و من أجل فهم جوهر ارتباط الفضاء الحضري بالحركات الاجتماعية الجديدة، أود أن ألفت الانتباه إلى دينامية الحركات الاحتجاجية في علاقتها بتحولات المشهد الحضري للمدينة المعاصرة، إضافة إلى درجة طرح نفسها للدراسة والتحليل في إطار سوسيولوجيا الفضاء الحضري. وأختم بملاحظات عامة حول إعادة تشكيل الفضاءات الاحتجاجية الحضرية المعيشة : استنادا إلى رسم خريطة حضرية جديدة لفضاءات المدينة، وفق رهانات الفاعل السياسي؛ الفاعل الاجتماعي ومؤسسات المجتمع المدني، من أجل وضع أرضية معرفية أولية تأخذ بعين الاعتبار دور السوسيولوجيا الحضرية في دراسة وتحليل دينامية السلوك الاحتجاجي بالمدن المغربية المعاصرة.

- **الكلمات المفتاح :** السلوك الاحتجاجي، الفضاء الحضري، المدينة، الحركات الاحتجاجية، الحركات الاجتماعية، السوسيولوجيا.

1 - الحركات الاجتماعية في الدراسات السوسيولوجية المعاصرة: ملاحظات ابستيمولوجية :

لم تكن مسألة الحركات الاجتماعية ذات أهمية كبيرة ضمن اهتمامات الرواد الأوائل (دوركهايم، فيبر...)، فدراستهم للمجتمع الحديث لم تجعل من الحركات الاجتماعية مدخلا للسوسيولوجيا النقدية في مواجهتها لعالم جديد غير متكافئ. بالنسبة لدوركهايم شكلت الحركات الاجتماعية أعراض ضائقة مجتمعية في حين رآهم فيبر تعبئة للمشاعر غير العقلانية من قبل قادة كاريزميين. في المقابل، جعل كارل ماركس الحركة الاجتماعية- الحركة العمالية - مركز نظريته في المجتمع. كانت البروليتاريا موضوعا وهدف التاريخ، والتي شكلها التاريخ من أجل خلق التاريخ. لقد عكس تركيز ماركس على الحركة العمالية شروط محددة من القرن التاسع عشر في أوروبا (Burawoy,2015).

ارتبط بروز نظرية الحركة الاجتماعية المعاصرة (منذ خمسينيات القرن الماضي) باتجاهين سوسيولوجيين أساسيين: أمريكي (Tilly, Gamson, Tarrow) وفرنسي (آلان تورين وطلابه). حاول الاتجاه الأمريكي تجاوز التفسير الكلاسيكي للحركات الاجتماعية باعتبارها رد فعل غير عقلاني على التغيير الهيكلي، واعتبروها سياسات عقلانية تتجاوز البرلمانية. كما اعتبروا أن المظالم لا تكفي لشرح العمل الجماعي ولكن يعتمد على الموارد، الاجتماعية والاقتصادية، فضلا عن الفرص السياسية و التأطير الفعال. ثمة إذا اختلاف جذري مع تركيز أسلافهم على «عدم عقلانية» الحركة، ومع ذلك اشتركوا في الطموح المشترك: إنتاج نظرية عامة للحركات الاجتماعية من شأنها أن تطبق عبر الزمان والمكان (Burawoy,2015). لكن هذه النظرية المشاركة ارتبطت بسياقات محددة (حركات الحقوق المدنية...)، جعلت من التنوع معيار للثبات العالمي، نظرا لكون معظم الحركات الاجتماعية والاحتجاجية تتوحد في كونها موجهة ضد الدولة الحديثة.

بالنسبة لألان تورين وطلابه، تجاوزوا أيضا التفسير الكلاسيكي للحركات الاجتماعية باعتبارها رد فعل غير عقلاني على التغيير الهيكلي، من خلال دراستهم للحركات الطلابية، واعتبروا هذه الحركات تجسيدا للمجتمع ما بعد الصناعي وللإرادة الاجتماعية للتاريخانية (Touraine,1993: 103)، فقد «اعتاد المجتمع أن يكون في التاريخ. الآن التاريخ داخل المجتمعات، ولديهم القدرة على اختيار تنظيماتهم، قيمهم، وعملياتهم للتغيير دون الحاجة لإضفاء الشرعية على هذه الخيارات عن طريق

جعلها تتوافق مع القوانين الطبيعية أو التاريخية» (Touraine,1988: 40). مع ألان تورين تم التأسيس الفعلي لموقع الحركات الاجتماعية ضمن السوسيولوجيا النقدية. ففي مواجهة عالم غير متكافئ أصبح دور عالم الاجتماع هو مساندة ومساعدة هذه الحركات على إعادة تشكيل التاريخ الإنساني لمرحلة ما بعد التصنيع.

لا يمكن تعريف الحركة الاجتماعية إلا من خلال المجموع المشكل من العناصر الثلاثة المؤسسة لها (الهوية، التناقض، الكلية) وهو مجموع غير مستقر ولا متجانس، ويتداخل مع أنماط أخرى من الفعل الاجتماعي (Touraine,1993: 11)، فالحركات الاحتجاجية الجديدة أصبحت فاعل أساسي في التعبئة الاجتماعية والسياسية العالمية الرافضة للنيو- ليبرالية السياسية والاقتصادية، والتي تعرفها الدول الغربية كما مجموعة من الدول الناشئة خلال الثلاثين السنة الأخيرة (Chomsky, 2012 ; Brenner et al., 2012).

إن ما يميز هذه الأشكال الاحتجاجية الجديدة، إضافة إلى اعتمادها على التكنولوجيات الحديثة والشبكات الاجتماعية، هو إعادة إنتاجها للجغرافيا الحضرية العالمية (Juris, 2012 ; Marom, 2013). لقد شكلت المدينة قيمة إستراتيجية و»مجال للتمرد» في مواجهة اللاتكافؤ العالمي والهيمنة الرأسمالية، وأسهمت الحضرية المعاصرة في تعزيز المد الاحتجاجي منذ الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر، مرورا بالحرب الأهلية الاسبانية، وثورات 1960 بالولايات المتحدة الأمريكية، وصولا إلى حركة احتلوا «وول ستريت» خلال سنة 2011-2012.

لقد أصبحنا نعيش اليوم في عالم حيث الدولة والاقتصاد تعززان كل منهما الميل إلى الإفراط في الوصول إلى مجالهم الخاص من النفوذ وتهديد المجتمع المدني. باختصار، نحن نعيش في عصر النيوليبرالية، وهو مصطلح يعني أشياء مختلفة لجميع الناس. بالنسبة للبعض، هي أيديولوجيا، وللآخرين هي ممارسة؛ بالنسبة للبعض إنها تشير إلى الدولة، للآخرين لرأس المال؛ بالنسبة للبعض أنها تصادف انسحاب الدولة، أو عدم تدخلها. بالنسبة للآخرين إنها تمثل دولة ذات سياسات التوجيه (regulatorystate)؛ بالنسبة للبعض هي شكل من أشكال الحاكمية (governmentality) وما يقابلها من فردانية، وللبعض الآخر ببساطة هي نهاية المجتمع (Burawoy,2015)، لذلك أصبح لزاما على العلوم الاجتماعية التكيف الابستيمولوجي مع الأشكال الجديدة للاحتجاج الاجتماعي والتي جعلت من المدينة والوسط الحضري فضائها وقوتها الأساسية لحشد التعبئة الاجتماعية في مواجهة اللاتكافؤ العالمي الجديد.

2 - الحركات الاجتماعية الحضرية في الدراسات الحضرية المعاصرة: من «الاحتجاج» إلى «الحق في المدينة» :

لم تحظى مسألة الحركات الاجتماعية الحضرية بكثير من الاهتمام ضمن حقلي السوسيولوجيا والعلوم السياسية. ويمكن اعتبار السوسيولوجي الاسباني «مانويل كاستيز» « Manuel Castells» أول من أعطى الانطلاقة لدراسة الحركات الاجتماعية الحضرية من خلال دراسته لتجمعات المواطنين الاسبانيين بمدريد خلال 1960 و 1970. ضمن كتابه الأساس « Luttes urbaines et pouvoir politique» (الانتفاضات الحضرية والسلطة السياسية)، أعتبر أن المدينة هي الفضاء الاجتماعي الذي يمثل تناقضات الرأسمالية ويفرز «شكل جديد من أشكال الصراع الاجتماعي المرتبط بالتنظيم الاجتماعي لنمط الحياة» (Castells, 1973 :12). فنضالات الحركات الحضرية المرتبطة برهانات الاستهلاك الجماعي بالمدينة هي مصدر التغيير والابتكار الاجتماعي الذي يصبح في بعض الأحيان الهدف الرئيسي للحركات الاجتماعية من أجل الطعن في النظام الاجتماعي (Castells, 1973 :129).

رغم كون هذا التعريف الذي يقدمه كاستلز للحركات الاجتماعي الحضرية قد ظل لعقود مرجع أساسي في تعريف الحركات الاجتماعية بشكل عام، إلا أن ما يلاحظ عليه هو تركيزه على الطابع المعياري للتوجيه الاجتماعي من خلال تجنبه الحديث عن قضايا السلطة والصراع داخل المدينة، واستثنائه لمختلف الفاعلين في إنتاج الفضاء الحضري العام (الحكومات المحلية، جماعات الضغط الاجتماعي، الأحزاب...) (Leontidou, 2010). إضافة إلى إغفاله لقدرة الحركات الاجتماعية الحضرية على إحداث التغيير الاجتماعي حتى خارج المدينة (Pickvance, 2003).

ارتبطت أيضا مسألة الحركات الاجتماعية داخل المدينة (الحركات الاجتماعية الحضرية) بأعمال الفيلسوف والسوسيولوجي الفرنسي «هنري لوفيفر» «Henri Lefebvre»، من خلال تطويره لمفهوم «الحق في المدينة» كتعبير عن «علاقات السيطرة والخضوع داخل المدينة ومؤشرات إنتاج وإعادة إنتاج الفضاء الحضري». «إن الحق في المدينة لا يقتصر على حق فردي في الحصول على الموارد التي تجسدها المدينة: بل هو الحق في تغيير أنفسنا عن طريق تغيير المدينة من أجل جعلها أكثر اتساقا مع رغباتنا العليا (Harvey, 2010 : 160). إن الحق في المدينة يعكس موقف سياسي نقدي في مواجهة الاقتصاد السياسي (Marcuse,2012) ويرتبط بقضايا الخدمات العامة، احتلال الفضاء الحضري، الإسكان، المطالبة بالعدالة الاجتماعية داخل المدينة... في إطار

دينامية حضرية مناهضة للاتكافؤ الحضري داخل المدينة المعاصرة والتعبير عن موقف اجتماعي وثقافي رافض لقيم الليبرالية الجديدة.

منذ ثمانينيات القرن الماضي تعززت دراسة مسألة الحركات الاجتماعية الحضرية بأعمال كل من «تارو» (Tarrow) و «ماك أدام» (McAdam) حول الصراع السياسي، وأعمال «تيلي» (Tilly) حول العمل الجماعي. ركزت مقارباتهم على السياق السياسي والتاريخي لظهور الحركات والصراعات الاجتماعية بالمدن، من خلال اعتبار الفعل الجماعي فعل غير روتيني وعمومي يعكس مطالب يُعَبَّر عنها باسم الجمعانية (Tilly, 2004)، والاهتمام بمطالب الفاعلين التي تم إهمالها في السياق المحلي والمكاني للحركات الاجتماعية الحضرية (McAdam et Schaffer Boudet, 2012).

يؤكد تيلي وتارو في كتبهما «سياسات الصراع من الإضراب إلى الثورة» (2008) أن:

« **الصراع السياسي يسمح لنا برصد مختلف التفاعلات بين الجهات التي ترفع مطالب تؤثر على مصالح جهات أخرى، مما يؤدي إلى تنسيق الجهود في سبيل وحدة المصالح أو البرامج المشتركة، والتي تشارك فيها الدولة، إما كمستقبل للمطالب، إما محرض لها أو كطرف ثالث [محايد]. إن سياسة الصراع تجلب ثلاث عناصر معروفة من الحياة الاجتماعية: الصراع، العمل الجماعي والسياسة**» (Tilly et Tarrow, 2008 : 20).

تعكس هذه المؤشرات الهويات والروابط الاجتماعية والأشكال التنظيمية التي تشكل البيئة الاجتماعية للحركات الاجتماعية الحضرية، إضافة إلى دور النطاق والسياق المحلي في تعبئة أشكال العمل الجماعي بالمدن.

يرتبط ضعف اهتمام الباحثين بدور الفضاء الحضري والسياق المحلي في تعبئة الحركات الاجتماعية الحضرية، بعدم التركيز على دراسة وتحليل أشكال التعبئة والعمل الاجتماعي الحضري، «فنظريات الحركات الاجتماعية، سواء بأمريكا أو التقاليد الأوروبية، تواجه صعوبات مرتبطة بالخصوصية الحضرية للحركات الاجتماعية» (Mayer et Boudreau, 2011: 278). هيمنت المقاربات السياسية على دراسة الحركات الاجتماعية، الأمر الذي يترك المجال خصب أمام دراسة دور «النطاقات» و «الأماكن» في إنتاج وتعبئة الحركات الاجتماعية الحضرية.

إن الممارسات المجالية تحمل في جوهرها مختلف أشكال التوترات الاجتماعية والسياسية داخل المدينة، ومجمل التمثلات والتصورات التي تعمل على إنتاج النطاقات

المحلية و»تساعد على تشكيل هوية الأفراد» (Breux, 2007 : 46). ويشكل احتلال الحيز الحضري المادي علامة على الضعف –أحيانا- أكثر من القوة، نظر لغياب مجتمع مدني معارض وحيوي. فعندما تطرد الحركات من الساحات الخاصة لن يعود لها مجال للجوء إليه وسرعان ما تنهار سياساتهم (التشيلي...). لكن رغم ذلك لا يمكن اختزال تفسير الحركات الاجتماعية من خلال تقييم طول عمرها أو قوتها التحويلية. إنهم أداة حاسمة لمواجهة عالم غير متكافئ (Burawoy,2015).

3 - دينامية «الحركات الاحتجاجية» بمدينة الجديدة: أوليات التمكن :

منذ سنة 2011 عرفت مجموعة من المدن العربية دينامية من الاحتجاج الحضري في إطار ما سمي بالربيع العربي، كتعبير عن فقدان الثقة الشعبية في الديمقراطية التمثيلية والرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية. وما ميز هذه الحركات الاجتماعية هو إعادة رسمها لجغرافيا الفضاءات الحضرية بمجموعة من المدن العربية (تونس، مصر، اليمن...)، في إطار إنتاج ما يمكن تسميته بمدن التمرد «villes rebelles» في مواجهة الليبرالية الجديدة واللاتكافؤ العالمي.

عرف المغرب بدوره مد احتجاجي قوي بمجموعة من المدن (الرباط، الدار البيضاء، فاس...)، في إطار ما سمي «بحركة 20 فبراير»، انعكس على البنية المجالية للفضاءات الحضرية، وفق عمليات احتلال واختراق جماعي واجتماعي لمجموعة من الفضاءات والساحات العمومية ذات الثقل السياسي داخل الوسط الحضري.

سننطلق من كون أن كل حركة اجتماعية هي بالضرورة حركة احتجاجية، لكن ليس كل حركة احتجاجية هي حركة اجتماعية بالضرورة، لنركز على دور الحركات الاحتجاجية في إعادة تشكيل الفضاء الحضري المغربي من خلال أنموذج مدينة الجديدة، من وجهة نظر أن هذه الحركات الاحتجاجية المحلية هي امتداد للحركات الاجتماعية التي عرفتها مجموعة من المدن العربية: لقد دفعت الحركة الاجتماعية التونسية مجموع الحركات الاجتماعية العربية خلال فترة 2011- 2013، وساعدت على إشعال فتيل حركات احتلال متنوعة، التي بدورها، انتشرت في جميع أنحاء العالم. في هذا التأثير المتبادل لعبت وسائل الإعلام الاجتماعي دورا حاسما، على الرغم من أننا يجب أن نتذكر أن موجات مشابهة من الاحتجاج موجودة قبل فترة طويلة من ظهور مثل هذه التقنيات - لنفكر في ثورات عام 1848 التي انتشرت في جميع أنحاء أوروبا أو الحركات التي أدت إلى انهيار الإمبراطورية السوفييتية. لقد قدمت الحركات دائما «فنتازيا عملية» ألهمت بشكل من الأشكال معظم حركيات سنة 2011

.(Burawoy,2015)

إن منطق التجمع في الفضاءات الحضرية (مسرح عفيفي: المسرح البلدي سابقا) يفرض إنتاج مسار احتجاجي معين (دائري، مثلث، مربع...) يُمَكن من توليد أشكال جديدة من التفاعل الثقافي و الإثني بين الأفراد الحضريين.

عن طريق تثبيت فضاء احتجاجي روتيني (على شاكلة ساحة التغيير بصنعاء، ميدان التحرير بمصر...)، حيث يلتقي المشاركون كل يوم أحد على الساحة 20:00 مساءا على مدى عدة شهور، عبر تعبئة اجتماعية متعددة التوجهات: لافتات، ملصقات، رسائل فيسبوك... يتم خلق رابط اجتماعي بين مختلف الرهانات التغيرية للأفراد والجماعات، عن طرق النقل الثقافي للاحتجاج الافتراضي إلى حركة احتجاجية ميدانية: إنتاج فضاء حضري احتجاجي انطلاقا من توجيهات وطموحات الفضاء الاحتجاجي الرقمي.

على الرغم من التاريخ الطويل للتعبئة الاحتجاجية والاجتماعية بمدينة الجديدة (خلال الفترة الكولونيالية)، إلا أن البنية الذهنية المحلية تحمل تمثل عن ذاتها كفاعل سلبي منذ ثمانينيات القرن الماضي. إذا اعتبرنا أن رهان هذه الحركات الاجتماعية (طبعا المحدودة في الزمان والمكان= لم يتجاوز عمرها السنتين) هو التأكيد على الحق في المدينة باعتباره «الحق في أن نتغير مع المدينة» (Harvey, 2008 :23) فإنه يمكن اعتبار الاحتجاج الحضري إعادة تحديد وتشكيل لعملية التحضر وفق منطق القوة الجمعية. إن مطالبة العموم بالحق في المدينة ينطوي على الدفاع عن الحقوق السكنية والتشغيلية والعدالة الاجتماعية وخدمات وموارد المدينة، وبشكل عام كل نتائج التنظيم الليبرالي الجديد للمدن المعاصرة.

تشير معظم الدراسات السوسيولوجية بالشيلي (Escoffier,2015) الأوروغواي (Rivadulla,2015) البرازيل (Rizek et Dal'B., 2015) وجنوب إفريقيا (Naidoo, 2015) إلى أن الحركات الاحتجاجية الحضرية المستمرة تمكن الأفراد والجماعات من النجاح في التأكيد على الحق في المدينة حتى وإن كانت منظمة في أوقات زمانية ومكانية معينة وبإيقاعات محددة.

على الرغم من أنه ينظر إلى الحركات الاحتجاجية الاحتلالية بالمجال الحضري كنتيجة «عفوية» و«طبيعية» للظروف الاقتصادية والاجتماعية المتردية، إلا أن الأنموذج الجديدي في الاحتجاج يبين لنا أهمية «التنظيمات» في تعبئة المد الاحتجاجي، بمعنى

كيف ساهمت الشبكات السياسية وبعض مؤسسات المجتمع المدني في تبني واحتضان الرهانات النوعية للحركة الاحتجاجية المحلية، وإعطائها صبغة «المطلب الاجتماعي».

طبعا لا تستدمج البنية الموضوعية السياسية وكذا المجتمعية أيضا مفهوم الاحتجاج أو السلوك الاحتجاجي الحضري كفعل اجتماعي، بل كفعل «تمردي» للمطالبة بالخدمات أو الحقوق العامة بطريقة عنيفة وغير قانونية أو غير مشروعة ثقافيا واجتماعيا. وعلى الرغم من تحقيق الولوج النسبي إلى الخدمات العمومية (بما في ذلك الخدمات الأساسية والبنيات التحتية) إلا أنها لا تزال تشكل القلب النابض للاحتجاج: أعضاء المجالس الفاسدين، سوء إدارة الأموال العامة، إضافة إلى أنه غالبا ما يستخدم ضعف التواصل بين المسئولين المنتخبين والناخبين كمحفز لهذه الاحتجاجات، في إطار التماهي مع باقي النماذج العربية الميكو-اجتماعية.

4 - إعادة تشكيل الفضاء الحضري الاحتجاجي - المعيش بمدينة الجديدة :

يبين التمثيل المجالي والمكاني للاحتجاج الجماعي مركزية المدينة في إنتاج الفعل الاحتجاجي الحضري. يمكن أن نفترض أن الانفتاح المجالي للمدينة (المساحات المفتوحة، الشاطئ، المدينة القديمة، الساحات العمومية...) يمثل مورد بنيوي وشرط اجتماعي للمتظاهرين من أجل الاحتجاج، بنفس الصورة التي يفضي بها النطاق إلى تسييس التنظيم الاجتماعي وبناء الهوية المجالية والثقافية داخل المدينة. من ناحية أخرى، يمكن اعتبار الأشغال التي شهدها مسرح المدينة منذ سنة 2012، رد فعل تنظيمي وسياسي من طرف السلطات العمومية للتملك الرسمي للفضاء الحضري (متمثل في الساحات العمومية)، على اعتبار أن الوعي المتزايد للفاعل السياسي بالقوة الرمزية للفضاء الحضري في عملية التعبئة الاحتجاجية، جعله يتبنى استراتيجيات سياسية من نوع جديد: تمت القطيعة مع مختلف أشكال القمع المادي أو المنع المجالي (نظرا لحساسية تلك الظرفية على المستوى المحلي، الوطني كما العربي)، وتعويضها بسلطة المنع الرمزي من الحق الاجتماعي في ولوج الفضاء الحضري وفي تملكه، عبر تعطيل القوة المجالية والمكانية للحركات الاحتجاجية.

طبعا، الهدف من هذا التعطيل المجالي ليس إضعاف القوة الاحتجاجية للحركات الحضرية، بقدر ما هو رغبة في نقل المواجهة بين الحركات الاحتجاجية والسلطة إلى مواجهة جديدة بين المحتجين وباقي الفاعلين الاقتصاديين والاجتماعيين للمدينة، وهو ما يؤكده الخوف الذي كان يعانيه التجار والفاعلين الاقتصاديين بالمدينة من الاضطرابات الاجتماعية وانعكاسها على التنظيم المجالي كما التحويل المؤقت للحركية التجارية

والاقتصادية. على سبيل المثال، يعزو تجار المحلات التجارية كما الباعة المتجولون بوسط المدينة انخفاض وتيرة الحركية التجارية والاقتصادية إلى المد الاحتجاجي خلال نهاية الأسبوع وما يواكبه من إعادة رسم المسار العام للحركية الاجتماعية بوسط المدينة. كما تنعكس العلاقة بين المتظاهرين والفضاء الحضري أيضا على تطوير محددات الدراية بالنطاق الجغرافي الحضري للاحتجاج، لتفادي الاحتكاك أو المواجهات المحتملة مع الباعة والتجار وترك الفرصة لقوات الأمن من أجل التدخل وبالتالي إجهاض الهدف المنظم للحركة الاحتجاجية.

إذا كانت إعادة تشكيل الفضاء الحضري انطلاقا من المد الاحتجاجي للحركات الحضرية، تفرض وجود وعي احتجاجي جماعي محدد لاحتلال الفضاءات الحضرية أو المطالبة بالحق في الاحتجاج الحضري وتتمثل الفضاء الحضري كمورد احتجاجي استراتيجي، وتصور خاص للهوية الاحتجاجية المبنية حول الفضاء الحضري الجديد، و التمثلات المنتجة للمدينة المتمردة الجديدة، فكيف نفسر تراجع هذا المد الاحتجاجي منذ أواخر سنة 2012؟

كما أشرنا سابقا، ساهمت الهيكلة التنظيمية الرسمية للفضاء الحضري في تعطيل المد الاحتجاجي منذ نهاية سنة 2012، لكن وجب أن نشير أيضا إلى سيادة تمثلات اجتماعية «تاريخية» تربط بين الاحتجاج والتمرد، والخوف من المواجهة الاحتجاجية للسلطات المخزنية، وهو ما يفسره بروز حركات مضادة للحركات الاحتجاجية تسهم في عرقلة النسق العام للمد الاحتجاجي الحضري سواء من طرف فاعلين اجتماعيين أو جماعات مهنية أو حرفية... إضافة إلى كون السلطات العمومية لا تعترف رمزيا ومعنويا بالحق في الاحتجاج واحتلال الفضاء العام كتعبير عن إرادة الجماعات الثقافية والاجتماعية. فرغم كون الحق في الاحتجاج مكفول في دستور الدولة إلا أن مفهوم الاحتجاج بحمولته السوسيولوجية شبه غائب لصالح الإضراب والتمرد والعصيان المناهض والمهدد للاستقرار السياسي المحلي والوطني.

بالنسبة لمؤسسات المجتمع المدني، نجدها تتعامل بنوع من الحيطة والحذر في التعاطي مع أهداف ورهانات الحركات الاحتجاجية الحضرية. من جهة هناك ضعف الدعم المادي اللازم لحماية المحتجين، ومن جهة أخرى اعتمادها على الدولة في الحصول على هذه الدعم المنتظر، الأمر الذي يجعلها أمام خيارين: إما تبني ورفع المطالب الاحتجاجية للحركات الاجتماعية وكسب قاعدة جماهيرية جديدة (وبالتالي التعرض للتهميش السياسي)، وإما تبني منطق الصمت والحفاظ على الولاء الرسمي للنظام مع

ضمان نوع من المساندة الاجتماعية المرتبطة بتبني بعض المشاريع التنموية (وبالتالي بناء رأسمال رمزي مزدوج ضمن المشهد السياسي والبنية الاجتماعية) لتختار بذلك المشاركة في اللعبة السياسية المحلية والوطنية وتفعيل رهانات مؤسسات المجتمع المدني كمساند للسياسات الاجتماعية والاقتصادية الرسمية وليس مكمل للدولة داخل العالم الاجتماعي.

- خاتمة : رهانات عامة

تواجه دراسة الحركات الاجتماعية الحضرية من وجهة نظر سوسيولوجية مجموعة من التحديات والصعوبات السياقية المرتبطة بضرورة بناء سوسيولوجيا من المجتمع وفي المجتمع، في إطار التأسيس لسوسيولوجيا عالمية. إن دراسة الحركات الاجتماعية لديها أيضا تاريخية خاصة. وُرثت نظرية الحركة الاجتماعية اليوم من الماضي، عاكسة فترة الستينيات والسبعينيات - فترة من التوسع الرأسمالي من خلال أسواق تديرها الدولة. في سياق الموجة الثالثة من السوقنة ندعو لنظرية مختلفة للحركات الاجتماعية لتترجم اللحظة والدعوة للبدائل، وهذا ما سماه إريك رايت (2010Wright) «اليوتوبيا الحقيقية» (real utopias) (Burawoy,2015). هناك، بالتالي، ثلاثة تحديات أمام السوسيولوجيا في دراستها للحركات الاجتماعية والاحتجاجية. إن التحدي الأول هو أن يُؤلف علم الاجتماع من المجتمع، والثاني هو بناء علم الاجتماع في المجتمع، والتحدي الثالث هو بناء علم الاجتماع للمجتمع، والدفاع عن الكائن ذاته – الحركات الاجتماعية - التي كانت أساس علم الاجتماع الأصلي، ومحاولة فهم طبيعة الصراع حول السيطرة على الحيز الحضري الذي أصبح في كثير من الأحيان جد عنيف، والتركز في أماكن فريدة كمصدر قوة طالما «سمحت» بها السلطة، ولكن مصدرا ضعف عندما تغير السلطة رأيها (Burawoy,2015).

المراجع

- **Brenner, N., Marcuse, P. et Mayer, M. (sous la direction de) (2012), Cities for People, Not for Profit: Critical Urban Theory and the Right to the City, New York, Routledge.**
- **Breux, S. (2007), De l'imaginaire géographique à l'acte politique, l'influence des représentations territoriales sur la participation politique individuelle à l'échelle locale et urbaine, Thèse de doctorat, Géographie, Université Laval.**
- **Burawoy, Michael (2015) Facing an unequal world. Current Sociology, Vol. 63(1) 5–34.**
- **Wright EO (2010) Envisioning Real Utopias. London: Verso.**

• Castells, M. (1973), Luttes urbaines et pouvoir politique, Paris, Librairie François Maspero.

• Chomsky, N. (2012), Occupy, New York, Occupied media pamphlet series.

• Escoffi er, S (2015) Re-claiming the Right to the City Popular Mobilization in Chile. Global Dialogue. VOL. 5 / # 1 / MARCH 2015.

• Harvey, D. (2010), Géographie et capital : vers un matérialisme historico-géographique, Paris, Éditions Syllepse.

• Harvey, D.)2008("The Right to the City." New Left Review 53: 23-40. Retrieved from http://newleftreview.org/II/53/david-harvey-the-right-to-the-city.

• Juris, J.S. (2012), « Reflections on Occupy Everywhere: social media, public space, and emerging logics of aggregation », American Ethnologist, 39, 2, pp. 259-279.

• Leontidou, L. (2010), « Urban social movements in 'Weak' civil societies: the right to the city and cosmopolitan activism in Southern Europe », Urban Studies, 47, 6, pp. 1179-1203.

• Marcuse, P. (2012), « Who's Right(s) to What City? », In: Brenner, N., Marcuse, P. et Mayer, M. (sous la direction de) (2012), Cities for People, Not for Profit: Critical Urban Theory and the Right to the City, New York, Routledge, pp. 24-41.

• Marom, N. (2013), « Activising space: the spatial politics of the 2011 protest movement in Israel », Urban Studies, 50, 13, pp. 2826-2841.

• Mayer, M. et Boudreau, J-A. (2011), « Social movements in urban politics : trends in research and practice », In : Mossberger, K., Clark, S.E. et John, P. (sous la direction de), The Oxford Handbook of Urban Politics, Oxford, Oxford University Press, pp. 273-291.

• McAdam, D. et Schaffer Boudet. H. (2012), Putting Social Movements in Their Place : Explaining Opposition to Energy Projects in the United States, 2000-2005, Cambridge, Cambridge University Press.

• Naidoo,,, P (2015) Poor People's Protests in South Africa. Global Dialogue. VOL. 5 / # 1 / MARCH 2015.

• Pickvance, C. (2003), « From urban social movements to urban movements : a review and introduction to a symposium on urban movements », International Journal of Urban and Regional Research, 27, 1, pp. 102-109.

• Rivadulla,, M (2015) Squatters and Politics in Uruguay. Global Dialogue. VOL. 5 / # 1 / MARCH 2015.

• Rizek,, C and Dal'Bó, A (2015) The Growth of Brazil's Homeless Workers' Movement. Global Dialogue. VOL. 5 / # 1 / MARCH 2015.

• Tarrow, S. et Tilly, C. (2008), Politique (s) du conflit de la grève à la révolution, Paris, Les Presses de Sciences Po.

• Tarrow, S. (1998), Power in Movement Social Movements and Contentious Politics, New York, Cambridge University Press.

• Touraine A (1993) La voix et le Regard. Paris : seuil. (sociologie permanente ; numéro 1)

• Touraine A (1988) Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society. Minneapolis: University of Minnesota Press.

• Tilly, C. (2004), Social Movements 1768-2004, Boulder, Paradigm.

تمثلات الطلبة الجامعيين حول الفعل الاحتجاجي بالفضاء العام دراسة سوسيولوجية بجامعة ابن زهر أكادير- المغرب

حسن اشرواو - رشيد البوشواري

- **تمهيد :** تتوخى هذه الدراسة التعرف على طبيعة تمثلات الطلبة الجامعيين للاحتجاج بالفضاء العام، وكذا تناول الانتقال من الاحتجاج الواقعي إلى الاحتجاج في المجال العام الافتراضي. وقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة أجزاء؛ جاء الجزء الأول كإطار منهجي ونظري لتحديد الموضوع ومنهج البحث وبناء الإشكالية وصياغة الفرضيات، إضافة إلى المفاهيم الأساسية للدراسة من خلال مفهومي الاحتجاج والفضاء العام. أما الجزء الثاني فقد خصص لرصد تمثلات الطلبة للفعل الاحتجاجي بالفضاء العام من خلال نموذج جامعة ابن زهر بأكادير. وفي الجزء الثالث تم رصد الانتقال من الاحتجاج الواقعي إلى الاحتجاج في المجال العام الافتراضي من خلال تحديد الخصائص التي يتميز بها هذا المجال.

- **مدخل منهجي :** يتسم تاريخ الاحتجاج بالمغرب، بحضور كبير للحركات الطلابية، نظرا لما تحوزه هذه الأخيرة من أهمية كبرى في الحياة المجتمعية، خاصة وأن فئة الطلبة هي الفئة الأكثر نشاطا في المجتمع التي تتميز أولا بالجمع بين الصفة العمرية (الشباب) وبين الصفة الوظيفية (الطلبة)، وتضطلع ثانيا بأدوار ووظائف عديدة ومختلفة تمارسها في الحياة السياسية والأكاديمية والاقتصادية والاجتماعية. إن الجامعة المغربية اليوم لا تخلوا من الاحتجاجات، كما لا تخلوا كذلك من الأزمات والمشاكل، ويشكل بذلك الاحتجاج أداة في يد الطالب للتعبير عن رداءة الأوضاع داخل الحرم الجامعي، فيستعين به كلما لاحظ وأحس بتأزم وضعه ووضعية الجامعة، وهذا ما جعل من الجامعة مجالا للاحتجاج بامتياز. وتعد الحركة الطلابية حركة ذات تأثير كبير في الحياة السياسية العامة، خاصة وأن الحركة الطلابية بشكل عام هي حركة ذات طابع سياسي، وذلك بفعل تأثير العملية التعليمية والثقافية التي تنقل وعيهم بسرعة من حالة السعي لتحقيق مطالب نقابية إلى التفكير في الدولة وإمكانيات التغيير، ولعل الانجازات التي حققتها كثير من الحركات الطلابية الجامعية بصفة عامة على المستوى العالمي، تعد خير شاهد على قدرتها على التأثير في الحياة السياسية والاجتماعية.

إن تميز الجامعة كفضاء عام، بحضور كبير للاحتجاج، خلف اتجاهين مهيمنين في الساحة الجامعية؛ اتجاه يعتقد بسلبية الاحتجاج، ويذهب إلى القول على أنه

تصرفات وأفعال انحرافية، لا يجب أن توجد داخل الجامعة، مادامت هذه الأخيرة توفر أدوات ووسائل أخرى لحل الأزمات. أما الاتجاه الثاني، فيعتقد بأهمية الاحتجاج وبدوره الأساسي داخل الحقل الجامعي، خاصة وأن هذا الحقل يعيش أزمات ومشاكل عديدة، وبذلك فلا سبيل لحلها إلا بالاحتجاج، لذلك يعتقد هذا الاتجاه، أن الاحتجاج هو الأداة الفعالة والأساسية للخروج من ما تعرفه الجامعة من أوضاع مزرية. أمام هذين الاتجاهين المتناقضين، تندفع الدراسة للبحث عن تمثلات الطلبة حول الفعل الاحتجاجي بالجامعة كفضاء عام، وذلك من خلال الإشكاليات التالية: ما هي طبيعة التمثلات التي تتشكل لدى الطلبة حول الفعل الاحتجاجي؟ إلى أي حد يؤثر تكوينهم الجامعي حول هذه التمثلات ؟ وهل تبني هذه التمثلات موقفا لدى الطلبة تجاه الفعل الاحتجاجي ؟ وهل تؤثر الأوضاع الدراسية بالجامعة على هذا الموقف ؟ ثم ما مستوى انخراطهم في الفعل الاحتجاجي؟ وكيف تؤثر تمثلاتهم على هذا الانخراط ؟

لتناول هذه الإشكاليات حاولنا صياغة مجموعة من الفرضيات، شكلت حدود ومحاور هذه الدراسة، وقد حاولنا صياغتها على النحو التالي:

- نتوقع أن تكون تمثلات الطلبة تتجه نحو اعتبار الفعل الاحتجاجي فعل سلبي.
- ربما تؤثر طبيعة النظام الجامعي على هذه التمثلات.
- نتوقع أن يؤثر تعدد الإيديولوجيات لدى الطلبة في تمثلاتهم حول الفعل الاحتجاجي.

وتقوم هذه الدراسة على أساس معطيات ميدانية تم جمعها بجامعة ابن زهر بأكادير اعتماد على المقابلة كتقنية رئيسية في هذه الدراسة، وعلى عينة يبلغ حجمها 30 طالب تم اختيارهم بداخل الجامعة وفق متغيري الجنس و التخصص الدراسي. أما المنهج الذي سنوظفه في هذه الدراسة؛ فيتمثل في المنهج الكيفي. وعموما فإن الهدف الأساسي لهذه الدراسة هو التعرف على طبيعة تمثلات الطلبة تجاه الاحتجاج بالفضاء العام، وكذا البحث عن الأسباب الكامنة وراءه.

- <u>مفاهيم الدراسة :</u>

تشكل المفاهيم في العلوم الاجتماعية أبرز الأدوات المعرفية والتي تمكن الباحث من الانتقال من موضوع عامي اجتماعي إلى موضوع علمي سوسيولوجي، وذلك بعد تحديد المفاهيم وتوضيح معانيها ارتباطا بالمنطقة المدروسة. لذلك، فإن تحديد المفاهيم يساعد الباحث على حصر موضوعه حصرا علميا وإجرائيا دقيقا. وقد حددنا

المفاهيم الأساسية على الشكل التالي :

<u>* الفضاء العام :</u>

يعود أصل ظهور هذا المفهوم إلى أبحاث يورغن هابرماس J.Habermas، ويمثل في نظره حلبة للنقاش العام التي تدور فيها المساجلات، وتتشكل فيها الآراء والمواقف حول القضايا التي تجسد اهتمامات الناس وهمومهم. ويعتقد هابرماس أن المجال العام في المجتمعات الغربية قد بدأ ينشأ أول الأمر في الصالونات والمقاهي في لندن وباريس وعدد من المدن الأوروبية الأخرى. وكان الناس يلتقون في هذه الأماكن ويناقشون قضايا الساعة من خلال ما يقرؤونه في النشرات والصحف التي بدأت بالصدور آنذاك[1]. ويشير مفهوم المجال العام إذا، إلى أنه ثمة هناك قطاعا في الحياة مفتوحا لتفاعل الكلام والآراء، والتداول الفكري والمناظرات السياسية، والاتصال ما بين الأفراد. إنه تلك الساحة التي يخرج إليها أفراد المجتمع بهدف الحوار والنقاش مع غيرهم فيما يتصل بالمسائل والقضايا العامة، ويعتمد هذا الحوار على عدد من المبادئ العامة تتمثل في عقلانية التفكير والقبول بالآخر والتسامح، والإيمان بالتعددية وحرية التعبير. ويهدف الجميع من هذا الحوار النقدي البناء إلى التوصل إلى غاية الاتفاق الجمعي، أو تكوين الرأي العام الموضوعي الذي يبتعد عن أية مصالح خاصة، فيما يتصل بالمصالح العامة التي كانت تشكل جوهر الحوار ومادته الكلامية[2].

إن التوظيف المتزايد لهذا المفهوم جعل منه مفهوما مطاطيا، فلم يعد يقصد به ذلك التعريف الهبرماسي(نسبة إلى يورغن هابرماس) الأصلي للمفهوم؛ والذي يحدده في كونه ساحة للنقاش العام وفق جملة من المبادئ، بل أصبح هذا المفهوم يشير إلى عالم الحياة الاجتماعية المفتوح على نظم المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية[3].

<u>* التمثلات الاجتماعية :</u>

ويعد مفهوم التمثلات الاجتماعية من أهم المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، وذلك منذ أن ظهر في كتابات لويس مارين L.Marin، التي تتمحور عموما حول طبيعة العلوم الإنسانية وعلاقتها بالسيميولوجيا. وقد كان ابتكاره لهذا المفهوم نتيجة تأثره بعدة مفاهيم وبنيات، حيث تأثر بظهور الاتجاه البرغماتي، وكذا بعلم اللسانيات

---

1. انتوني غدنز: علم الاجتماع. ترجمة: فايز الصياغ. المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005، ص 512.

2. خالد كاظم أبو دوح: مفهوم المجال العام، الأبعاد النظرية والتطبيقات. مجلة اضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 15، 2011، ص39.

3. أحمد زايد: صور من الخطاب الديني المعاصر، دار العين للنشر، القاهرة، 2007، ص 185.

المعاصر، وبعض مفاهيم ومصطلحات علم النفس في القرن 17.

من الممكن أن نعتبر التمثلات الاجتماعية واقعا فريدا من نوعه يدل على رسوخ بنية الوعي الجماعي وطابعه الاستعلائي. أو آلة تصنيف الأشخاص والتصرفات، أو هيئة وسيطة بين الأيديولوجيات والممارسات، أو شكلا خالصا لفكر رمزي له قواعد تشكيل وانتشار خاصة به[4].

و يقصد بالتمثلات الاجتماعية نوع من عملية استرجاع ذهني لموقف أو ظاهرة مؤثرة في حياة الفرد بواسطة صورة أو رمز أو علامة، وبذلك تكون التمثلات الاجتماعية شكلا من أشكال المعرفة الفردية والجماعية المتميزة عن المعرفة العلمية، وهذا ما يدفع الباحث في العلوم الاجتماعية إلى اعتمادها كأدوات تستخدم في البحث، حيث تبرز تصور الفرد حول ظاهرة اجتماعية معينة، وما يجعل الأمر أكثر أهمية هو كون هذه التمثلات تؤثر على سلوك الفرد واتجاهاته.

*** الاحتجاج :**

إن الاحتجاج عبارة عن نتاج موضوعي لمناخ من الأزمة البنيوية تتكثف على إثرها الأحداث وتترسب عبرها السلوكات والخطابات التي تمهد لإنبناء علاقات معطوبة بين الفاعلين في النسق الاجتماعي[5].

إن ظاهرة الاحتجاج لا تنحصر في نظام سياسي معين، بل إنها ظاهرة عابرة لمختلف الأنظمة السياسية، حيث توجد في النظم الديمقراطية وغير الديمقراطية، ولكنها في النظم الديمقراطية عادة ما تؤدي إلى تطوير النظام ولفت انتباهه إلى ثغرات ومظالم اجتماعية أو تهميش سياسي يؤدي إلى تحسين أدائه وأحيانا تجديد نخبته. أما النظم غير الديمقراطية فإنها تكرس، وربما تعمق أزماته، لأنه يعجز عن الاستجابة لمطالب المحتجين السياسية، وقد يستجيب لجانب من المطالب الاجتماعية عن طريق تغييرات في بنية العلاقة بين النظام والمحتجين، ويعمل على التحايل عليها، فيلبي جانبا، ويرفض جوانب كثيرة مما تجعله غير قادرة على الاستفادة منها من أجل التطور الديمقراطي والانفتاح السياسي[6].

---

4. جيل فيريول: معجم مصطلحات علم الاجتماع. ترجمة: أنسام محمد الأسعد. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2011، ص153.

5. عبد الرحيم العطري: الحركات الاحتجاجية بالمغرب، قراءة في شروط الانتاج وإعادة الإنتاج. مجلة مقاربات، مكتبة أنفوبرانت، العدد 10، مجلد 5، 2012، ص 18.

6. الشيماء عبد السلام ابراهيم : سوسيولوجيا الحركات الاحتجاجية. مقالة منشورة بموقع أهرام : www.digital.ahram.org.eg بتاريخ: 1 أكتوبر 2013.

وبالتالي فلا يمكن اعتبار الاحتجاج دائما سلوكا سلبي، بل إنه في الأصل وفي الجوهر سلوك إيجابي يهدف إلى تحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع معين، إنه مجرد رد فعل تجاه تأزم الأوضاع، فالاحتجاج يتطلب وجود سياق اجتماعي وسياسي واقتصادي يتسم بدرجة كبيرة من الظلم و التفاوتات التي تخلق الإحساس بعدم الرضا وتوفر الشعوب بالتوتر والسخط العام[7].

إن الاحتجاج إذا فعل يتميز برفض الأوضاع السائدة أو بعضا منها، وتختلف أشكال هذا الاحتجاج باختلاف الأهداف ووسائل الاحتجاج، وباختلاف الفئات المحتجة. ويتميز الاحتجاج عادة بكونه احتجاجا جماعيا، فالانضواء إلى الجماعة يساعد الفرد على امتلاك مزيد من الجرأة كما يؤكد غوستاف لوبان في كتابه «سيكولوجية الجماهير». وهذه الجرأة الزائدة تمكن من تصريف الشحنات المكبوتة بفعل القمع أو الخوف، خصوصا في ظل الأنظمة الاستبدادية، ومنه يتحول الموقف الاحتجاجي في كثير من الأحيان إلى فضاء للتفريغ السيكولوجي أكثر من فضاء للمطالبة بالتغير[8]، إن الاحتجاج إذا لا ينحصر في البعد السياسي فقط بل يتجاوزه إلى البعد السوسيولوجي والسيكولوجي.

ويقدم الباحث المصري حسنين توفيق إبراهيم في كتابه « الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي « أربع ملاحظات تميز الاحتجاج:

- الاحتجاج الجماعي، ظاهرة عالمية تعرفها كافة المجتمعات الإنسانية بدراجات متفاوتة.

- الاحتجاج الجماعي ليس ظاهرة سلبية على الدوام، بل يعبر في بعض الأحيان عن مظاهر للفاعلية والحيوية في المجتمعات الإنسانية، بل تعتبر في بعض الأحيان ضرورة تاريخية لإحداث التغيير.

- ظاهرة الاحتجاج الجماعي ليس فقط ظاهرة ينخرط فيها بعض الهواة، ولكنها ظاهرة مجتمعية وثيقة الارتباط بمختلف الأزمات والمشكلات التي واجهت – وتواجه – المجتمع.

- من خلال مفهوم الاحتجاج الجماعي، يمكن على مستوى التحليل والدراسة،

7. عماد عصام: الفكر الليبرالي ومستقبل التحركات الاجتماعية ذات المرجعية الدينية. في كتاب: الحركات الاجتماعية في الوطن العربي. مركز البحوث العربية والايفريقيا والمنتدى العالمي للبدائل. مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 374.

8. عبد الرحيم العطري: مرجع سابق، ص 22.

طرح وإثارة العديد من القضايا والتساؤلات حول مختلف مكونات النظام السياسي وعناصره. فتصاعد أعمال العنف والاحتجاج في المجتمع، يعتبر مؤشرا على تردي أداء النظام السياسي وضعف فاعليته في مواجهة المشكلات والتحديات التي يعاني منها المجتمع[9].

ويتحدد المفهوم الإجرائي للاحتجاج حسب هذه الدراسة، على أنه تجمعات طلابية داخل فضاء الجامعة، قصد رفع مجموعة من المطالب تكون عادة على شكل مظاهرات.

<u>* المظاهرة :</u>

يعد هذا المفهوم شكل أساسي من أشكال الاحتجاج، وتعني المظاهرة ببساطة تجمعا من المواطنين ينتسبون إلى فئة اجتماعية واحدة كالطلبة أو العمال، أو إلى عدة فئات اجتماعية، حيث يرفعون اللافتات ويرددون الشعارات، وذلك بهدف إعلان الرفض والاحتجاج، ضد سياسة طبقت أو مزمع تطبيقها أو ضد قرار سياسي معين أو شخصية رسمية[10]، وقد تكون المظاهرات منظمة كما قد تكون غير منظمة. ويمكن تقسيم المظاهرات إلى عامة ومحددة؛ الأولى تنتشر في نطاق جغرافي واسع نسبيا (عدة مدن مثلا)، وتشارك فيه عدة فئات اجتماعية، أما الثانية فتنتشر في نطاق جغرافي محدد (كلية، جامعة، حي، معمل...)، وتشارك فيها فئة اجتماعية واحدة.

<u>* الحركات الاجتماعية :</u>

لقد غدت الحركات الاجتماعية من بين المواضيع الأساسية في علم الاجتماع، وذلك باعتبارها ظاهرة من الظواهر الاجتماعية البارزة في المجتمعات المعاصرة. وبما أن علم الاجتماع هو ذلك العلم الذي يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية، فقد كان عليه أن يؤسس لنفسه فرعا علميا يعنى بدراسة الحركات الاجتماعية، فظهرت بذلك سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية التي يعود أصلها إلى اجتهادات باحثين معاصرين من أمثال: آلان تورين A.Touraine وبير بورديو P.Bourdieu وإريك نوفو E.Neveu وأنطونيو غرامشي A.Gramsci وتشارلز تلي CH.Tilly ...وغيرهم من السوسيولوجين المعاصرين.

---

9. توفيق ابراهيم حسنين: الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي. عن كتاب: مصطفى كامل: حقيقة التعددية السياسية في مصر، دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية. مكتبة مدبولي، مصر، 1996، ص 280-281.

10. المرجع نفسه، ص 283.

إن دراسة الحركات الاجتماعية لم تكن فقط على يد السوسيولوجين، بل كذلك على يد كل من علماء السياسة، الجغرافيا، السيكولوجيا، التاريخ...، وغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى. إن هذا الإنكباب المعرفي والعلمي على دراسة الحركات الاجتماعية نابع بالأساس من تنامي بروز هذه الحركات في مختلف المجتمعات والجماعات على تنوعها وتعددها، حيث لم تكن منحصرة فقط فيما يسمى بالمجتمعات «المتقدمة»، كما لم تكن ظاهرة مميزة للمجتمعات الموصوفة على أنها «متخلفة» أو في «طريق النمو». ولكن دراسة الحركات الاجتماعية يندرج ضمن صلب الاهتمام المعرفي للسوسيولوجيا، كما أنها تعد مفتاحا نوعيا لتحليل ظواهر أخرى يطرحها النسق الاجتماعي في إطار سياقات التقاطع والتوازي، التي تعبر عنها الوقائع الاجتماعية هذا بالإضافة إلى «عسر المعنى» الذي تنطوي عليه هذه الحركات كممارسات دالة على الأزمة والاختلال في كثير من الأحيان[11].

إن هذه السوسيولوجيا تقدم نفسها اليوم كتخصص معرفي يهتم بدراسة وتحليل الحركات الاجتماعية، كتاريخ اجتماعي، وكصراع دائر بين مكونات النسق، وكدينامية إنسانية يشارك في صنعها الأفراد والجماعات. فتاريخ الحركات الاجتماعية و ديناميتها المفتوحة على الصراع الاجتماعي يعد هدفا حيويا للدرس السوسيولوجي الذي يستوجب التركيز على النشأة والامتداد وأشكال وصيغ والإعلان عن نفسها، وكذا قنوات الاتصال أو الانفصال مع/عن المحيط والنسق العام، فضلا عن مآلاتها المتصلة بالتغيير أو الفشل في بلوغه[12].

إن هذه الأهمية العلمية للحركات الاجتماعية داخل الحقل السوسيولوجي، دفعت العديد من الباحثين إلى دراسة وتحليل هذه الظاهرة، وبالأخص مع ثلة من السوسيولوجين الغربيين في القرن 20، وهذا ما أدى إلى اتساع مساحة الاشتغال على دراسة هذه الظاهرة، مثلما ستتعدد المقاربات والتحليلات، نتيجة التعدد والاختلاف الحاصل في مرجعية وإيديولوجية كل باحث، وهذا ما سيؤثر فيما بعد، بشكل كبير، على هذه السوسيولوجيا، وعلى مفهوم الحركات الاجتماعية، فقد ظل هذا الأخير لفترة طويلة أسيرا لإيديولوجيتين كانتا هي المهيمنتين في العالم الغربي؛ إيديولوجية المعسكر الاشتراكي، وإيديولوجية المعسكر الليبرالي، فكانت الأولى أكثر انتصارا للحركات الاجتماعية باعتبارها صراعا طبقيا وجسرا نحو التغيير، والثانية لا ترى فيها إلا «عدوا

---

11. عبد الرحيم العطري: سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية. مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 13، 2011، ص 21.

12. المرجع نفسه، ص 22.

احتياطيا» يتوجب التخلص منها في أقرب فرصة تتيحها شروط التاريخ.

أما في مجتمعات الشرق الأوسط والبلدان المغاربية، فالواقع العلمي يشهد بندرة الدراسات السوسيولوجية حول موضوع الحركات الاجتماعية بهذه المجتمعات، إنه فراغ حاول بعض الباحثين تجاوزه مع بداية سنوات التسعينات، مقدمين منظورا مخالفا لدراسة وتحليل هذه المجتمعات، متجاوزين بذلك فكرة الاختلاف الانطولوجي بين المجتمعات الديمقراطية واللاديمقراطية، وأسطورة الخصوصية الثقافية والدينية للمجتمعات الإسلامية غير القابلة للاختزال، والتي لقيت رواجا في الدراسات الغربية التي ركزت على «الحركات الإسلامية» فقط على حساب كل أشكال الاحتجاج الأخرى[13].

وعلى الرغم من أن مفهوم الحركات الاجتماعية ليس بمفهوم جديد في الحقل السوسيولوجي، إلا أن دلالاته اتسعت، فأنتجت العديد من التعاريف، تختلف باختلاف مرجعيات كل باحث وباختلاف أشكال وأنواع هذه الحركات، وكذا بتعدد الخصوصيات التاريخية والثقافية للمجتمعات المنتجة لها.

لقد ظهر هذا المفهوم لأول مرة سنة 1850 مع عالم الاجتماع الألماني لورانز فون شتاين L.V.Stein في كتابه تاريخ الحركات الاجتماعية في فرنسا ما بين 1850-1789 «كتعريف للجهود المبذولة في الثورة الفرنسية من أجل التغيير وبناء المجتمع»[14].

يشير بلومر إلى أن الحركة الاجتماعية هي ذلك الجهد الجماعي الرامي إلى تغيير طابع العلاقات الاجتماعية المستقرة في مجتمع معين؛ فالحركات الاجتماعية هي في نظره مشاريع جماعية تستهدف إقام نظام جديد للحياة. وتستند إلى إحساس بعدم الرضا عن النمط السائد، والرغبة في إقامة نسق جديد[15]. ويعرفها G.Rocher على أنها تنظيم مهيكل ومحدد، له هدف علني يمكن في جمع بعض الأعضاء للدفاع عن قضايا محددة، ذات طبيعة اجتماعية عموما[16]. أما آلان تورين فيذهب إلى أن الحركات الاجتماعية، عبارة عن فعل خاص يؤشر على سلوك جمعي لفاعلين من جماعة معينة تناضل ضد جماعة أخرى من أجل القيادة الاجتماعية[17].

13. عبد المالك ورد: في مشروعية الحركات الاجتماعية الجديدة، مقالة منشورة بموقع أرنتروبوس: www.aranthropos.com، بتاريخ : 28 فبراير 2010.

14. توفيق عبد الصادق: حركة 20 فبراير الاحتجاجية في المغرب، مكامن الاختلال وإمكان النهوض. مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 426، ص .

15. Herbert Blumer: social movements, in: Alfred McClung Lee, New Outline of the principles of sociology. New York; Barnes and Noble, p 199.

16. عزيز خمليش: الانتفاضات الحضرية بالمغرب. افريقيا الشرق، 2005، ص 14.

17. عبد الرحيم العطري: سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية. مرجع سابق، ص 25.

من خلال هذه التعاريف السابقة، يمكن التأكيد على أن الحركات الاجتماعية تقوم على أساس الركائز التالية[18]:

• تكوينها: هي جماعة من الناس تحظى بحد أدنى من التنظيم، ابتداء من مستوى محدود وضيق من التنظيم (غير رسمي) حتى مستوى قوي ومحكم له أجهزته وجماعته التنظيمية.

• خصائص: تتميز في الغالب بالتغيير الاجتماعي، وبوجود بناء فكري متميز مقابل ذلك تتسم بوجود بناء تنظيمي ضعيف، أو شبه تنظيم يقود أعضائها، وأنها تعمل خارج الأطر المؤسسية، ومن جانب آخر تتميز هذه الحركات بوجود تضامن داخلي قوي مابين أعضائها والقادة، وتغلفه قوة الولاء الذي يشعر به المشاركون في الحركة باتجاه الأهداف التي تسعى إليها.

• شروط تواجدها: توافر عوامل رئيسية تتمثل في الوعي والإيمان بين الأعضاء، حيث أن الانتماء للحركة يحقق لأعضائها الاستقرار والمكانة الاجتماعية المفقودة، يضاف إلى ذلك وجود عدد من الرموز والمقولات الفكرية والمعتقدات التي تجمع الأعضاء حولها.

• أهدافها: كعمل جماعي تستهدف الحركة الاجتماعية إحداث تغيير اجتماعي أو سياسي باتجاه معين.

• أساليبها وآلياتها: تتنوع الأساليب والآليات التي تستخدمها الحركة لتحقيق أهدافها، كإقامة شبكة من التحالفات، واستخدام التكتيكات النضالية من قبيل المظاهرات والأعمال الرمزية، واستخدام سبل التأثير والضغط السياسي لتحقيق مطالبها. وقد تتعدى الحركة الأساليب السليمة إلى الوسائل العنيفة، كما قد تلجأ إلى الوسائل السليمة كالانسحاب.

<u>* تمثلات الطلبة حول الفعل الاحتجاجي في جامعة ابن زهر كفضاء عام :</u>

إن الجامعة ليست فقط فضاء أكاديميا وتعليميا، إنها كذلك فضاء للاحتجاج بامتياز، فأهم الاحتجاجات بالعالم كانت داخل أسوار الجامعة، ويعزى هذا الأمر لما تحوزه هذه الأخيرة من أهمية في المجتمع، إنها أساس المعرفة في المجتمعات وأداة لتحقيق التنمية والرقي بالمجتمعات، خاصة، وأنها تضم النخبة الفكرية والعلمية

18. صالح ياسر: الحركات الاجتماعية، الجوهر-المفهوم- والسياقات المفسرة. مقالة منشورة بموقع ينابع العراق: www.yanabe3aliraq.com بتاريخ: 27 يناير 2015.

للمجتمع، وبذلك كان عليها أن لا تنفصل بنفسها عن المجتمع، وأن تشكل همومها هموم المجتمع، كما كان عليها أن تهتم بأزمات وتحديات الأنساق الاجتماعية الأخرى، ودون إهمال أزماتها ومشاكلها. هذا ما جعل وثيرة الاحتجاجات تتصاعد داخل الحقل الجامعي أكثر من أي حقل أخر.

تضم الجامعة فئة جد مهمة من المجتمع التي تجمع بين خاصيتين، خاصية عمرية تتمثل في الشباب، وخاصية وظيفية تتجلى في الطلبة، لذلك يمتاز الطلبة الجامعيين بخصائص عديدة، أبرزها تتمثل في كونهم يمرون من مرحلة يميلون فيها أكثر إلى التحرر والاستقلال عن السلطة الأبوية وسلطة الأساتذة والإدارة، كما يميلون إلى النقد والمعارضة والمغامرة. إن الطلبة الجامعيين يمثلون مجتمعا صغيرا غير متجانس، يضم العديد من الثقافات، حيث أن الجامعة تستقطب أعداد هائلة من الطلبة من مختلف المناطق والمجتمعات المحلية، وهذا ما يتضح بشكل كبير في مجال الدراسة الميدانية، أي جامعة ابن زهر والتي تستقطب الطلبة من مختلف مناطق جنوب المغرب أكثر من أي جامعة أخرى، إنها منفتحة على أزيد من % 60 من التراب الوطني، وهذا ما جعلها تظم ثقافات ومرجعيات جد مختلفة ومتعددة، ويتجلى هذا الأمر بشكل بارز في اتجاهات الطلبة بهذه الجامعة وفي الطوائف والجماعات بهذه الجامعة.

وتعيش هذه الجامعة عدة تحديات سواء ما تعلق منها بالبنيات التحتية أو بالموارد البشرية، حيث تشهد هذه الجامعة في هذه السنوات الأخيرة اكتضاضا لا تعرفه أية جامعة أخرى بالمغرب، وهذا ما يجعل هذه الجامعة تشهد العديد من الاحتجاجات التي يشكل الطالب أهم فاعل فيها. وفيما يخص تمثلات الطلبة حول الاحتجاج بداخل أسوار هذه الجامعة، فنجدها تذهب بشكل كبير إلى التأكيد على أن الاحتجاج في الفضاء العام هو فعل سلبي، حيث نجد أن أغلب الطلبة المستجوبين يؤكدون على أن الاحتجاج في الجامعة يؤثر على أداء الجامعة لوظائفها التعليمية والأكاديمية، فالاحتجاج غالبا ما يؤدي إلى انقطاع وتوقف الدراسة، لذلك يكون الطالب الأكثر تضررا من الفعل الاحتجاجي.

ويقول أحد الطلبة المستجوبين:« إن الاحتجاج يؤثر على الوظيفة التعليمية للجامعة، لذلك فإنه فعل غير مناسب بالنسبة للطالب، وإنما تستفيد منه فقط بعض الفئات والجماعات ذات اتجاه إيديولوجي معين، والتي تبتغي تأزيم الأوضاع بالجامعة أكثر مما هي عليه». وتصل نسبة الطلبة المبحوثين الذين يعتبرون الاحتجاج فعلا سلبيا 76,66 %، فهذا التمثل السلبي يعزى إلى عدة عوامل أهمها يكمن في

القمع الذي تتعرض له كافة الأفعال الاحتجاجية، حيث يؤثر هذا الأمر بشكل كبير في إقبال الجماهير الطلابية على الاحتجاج، نظرا لما يخلفه هذا الأمر من أثر سيكولوجي لدى الطالب، وبالأخص حينما يكون العنف الجسدي حاضرا. كما هناك عوامل أخر تتجلى في طبيعة نظام التكوين الجامعي، حيث أن هذا الأخير يضع الطالب في دوامة مستمرة من الامتحانات، وبالمقابل تكون المدة المخصصة للدراسة جد قصيرة، وبالتالي فليس هناك أي مجال زمني للطالب لأجل الاحتجاج، ويقول أحد الطلبة المبحوثين: « إن الطالب لا يجد وقتا حتى لأجل استكمال دروسه، فكيف له أن يضيع وقته في الاحتجاج ؟ ».

كما يؤثر كذلك حضور الانتماءات الأيديولوجية على تمثلات الطلبة حول الاحتجاج، حيث نجد بعض الطلبة يؤكدون أن الاحتجاج ليس سوى أداة تستغله بعض الجماعات ذات أيديولوجيا راديكالية لأجل مصالحها، وبذلك فالاحتجاج بالنسبة للطالب بهذه الجامعة ليس سوى مضيعة للوقت، رغم أن هذه الجامعة تعيش أزمات وتحديات عديدة تدفع إلى الاحتجاج لأجل حلها، ويقول أحد المستجوبين: « إن الاحتجاج يشكل الحل الوحيد أمام الطالب لأجل إيجاد حلول لما يطال الجامعة من اكتضاض وأزمات تدبيرية وتسيرية».

فما يستنتج من هذا الوضع أن الطالب بهذه الجامعة يعيش نوعا من التناقض، فمن جهة يؤكد على أن الاحتجاج يشكل الحل الوحيد أمامه لحل الأزمات، ومن جهة أخرى يذهبون إلى أن الاحتجاج فعل سلبي ليس في صالح الطالب وليس في صالح الجامعة. ورغم قيام جزء من الطلبة ببعض الاحتجاجات إلا أنهم يجدون صعوبة في رسم أهدافهم، وبالتالي فلا تستمر هذه الاحتجاجات، وسرعان ما يتم انحلالها. كما تؤثر كذلك الأزمة التي تعيشها الحركة الطلابية على هذه التمثلات، ويرى محمد ضريف في كتابه الحركة الطلابية المغربية : قراءة في أزمة الاتحاد الوطني لطلبة المغرب « أن التعاطي مع أزمة الحركة الطلابية ينطلق من استحضار المعطى الموضوعي المرتبط بمحيطها، ومعطى ذاتي يرتبط ببنيتها، غير أن هذا التباين يسير نحو التكامل أكثر منه نحو التنافر. وبذلك فإن تشخيص واقع الجامعة المغربية ومعه الحركة الطلابية على اعتبار الترابط الذي يجمعهما، يقتضي تحميل كافة المكونات الأساسية التي توجد بالحرم الجامعي المسؤولية فيما تعيشه اليوم الحركة الطلابية»[19].

19. سامي المودني: أزمة الحركة الطلابية المغربية. مقالة منشورة بموقع جسور: www.e-joussour.net بتاريخ: 11 يوليوز 2015.

* **من الاحتجاج الواقعي إلى الاحتجاج الافتراضي :**

اتسع فضاء الاحتجاج الاجتماعي على ساحة الانترنت، وساهم في استبدال أدوات الاحتجاج التقليدية إلى أطر جديدة تسبح في الفضاء المعلوماتي. فتشكل المجال العام الافتراضي، ذلك المجال الذي أصبح يشكل ساحات للتفاعل تتم في إطاره مناقشة القضايا العامة و الإعلان عن المطالب الفردية. ولقد أعاد المجال العام الافتراضي الأمل في ضل التضييق على الحريات في المجال الواقعي.

إذ تشكل مواقع التواصل الاجتماعي أبرز المجالات الافتراضية، فقد أحدثت هذه الأخيرة تطوراً كبيراً ليس فقط في تاريخ الإعلام، وإنما في حياة الأفراد على المستوى الشخصي والاجتماعي والسياسي، وجاءت لتشكل عالماً افتراضياً يفتح المجال على مصراعيه للأفراد والتجمعات والتنظيمات بمختلف أنواعها لإبداء آرائهم ومواقفهم في القضايا والموضوعات التي تهمهم بحرية غير مسبوقــة.

واستطاعت هذه المواقع أن تمد المواطنين بقنوات جديدة للمشاركة في الأنشطة السياسية، الأمر الذي يجعل من السياسة شأناً عاماً يمارسه معظم أفراد الشعب دون أن يكون مقتصراً على فئات دون أخرى، وذلك لأن هذه المواقع تشجع الأفراد غير الناشطين أو الفاعلين سياسياً على المشاركة في الفعاليات السياسية، بحيث يمكن القول أنها يمكن أن تكون صوتاً سياسياً للمواطن العادي وغير العادي.

وتكمن إيجابيات الإعلام الجديد في سرعة الاتصال، والقيمة المعلوماتية، وضمان وصولها، وتحقيق التفاعل معها، وليس كونه إعلاماً مرسلاً من جانب واحد، مما خلق مساواة داخل المجتمع في الاتصال.

إن الانتقال إلى الاحتجاج الافتراضي ليس مجرد انتقال بسيط، بل إنه انتقال يعيد تشكيل الأسس التي يقوم عليها الاحتجاج، وهذا ما دعا لانس بينيت lance benneet إلى القول بأن وسائل الاتصال الرقمية قد أعادت النظر في الاحتجاجات الاجتماعية على عدة أوجه متعددة ومن هذه الأوجه[20]:

• البنية المعرفية للنشطاء الجدد: تتشكل الاحتجاجات التي تعبئ طاقتها عبر الإنترنت من خلال بنية معرفية، فمرجعية التفاعل في المجتمع الافتراضي هي مرجعية معرفية بالأساس، ذلك لأن الذي يحرك الاحتجاج عبر الانترنت هم النشطاء الجدد أو

20. وليد رشاد زكي: من التعبئة الافتراضية إلى الثورة. مقالة منشورة بموقع الاهرام الرقمي: www.digital-ahram.org.eg بتاريخ: 01 أبريل 2011.

ما يسمى بالنخب المعلوماتية.

• مرونة التفاعل: تتيح الفرصة أمام تشكل تفاعلات ايجابية تتسم بسهولة التواصل عبر الانترنت، وتتجلى هذه المرونة في القدرة على توحيد الأهداف العامة للاحتجاج على ساحة الانترنت.

• الاستثمار العاطفي: حيث يتم استغلال تقنيات الاتصال الحديثة في التعبئة العاطفية للمتفاعلين من خلال الاحتجاج، واستغلال القدرة على التشبيك في جمع التأييد حول قضايا الاحتجاج.

في البداية لابد أولا من فهم دلالة مفهوم العالم الافتراضي؛ ويقصد به مجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تتشكل بين أشخاص افتراضيين. وتعود الأصول العلمية لهذا المصطلح إلى الباحث والكاتب الأمريكي هاورد راينغولد، في كتابه حول المجتمع الافتراضي الصادر سنة 1993.

فالفضاء العام الإفتراضي عالم اجتماعي له مواصفاته الخاصة التي تجعله يتميز عن الواقع الحقيقي، ويشكل بديلا بالنسبة للأفراد الذين لا يجدون الخصائص التي يوفرها هذا المجتمع الافتراضي في المجتمعات الواقعية، ومن أبرز الخصائص التي تتميز بها هذه المجتمعات الافتراضية، تتمثل في كون الاعضاء أو الاشخاص المنخرطين في هذا المجال لديهم غرض مشترك : مصلحة واهتمام واحتياج، أو نشاط يسبب الانتماء للمجتمع المعني.

وهذا بالذات ما نجده عند الطلبة الجامعيين، وبالأخص الفاعلين في شبكات التواصل الاجتماعية، كالفيسبوك مثلا، حيث نلاحظ وجود مجموعة كبيرة من الصفحات والمجموعات خاصة بطلبة جامعة ابن زهر ومتعددة حسب كل تخصص، إن أول إطلال على هذه الصفحات توضح الأهدف المشتركة لهؤلاء المنخرطين، والتي تتمثل في تبادل المعلومة حول أوضاعهم الجامعية، لكنها لا تبقى عند هذا الحدود بل نجدها ممتلئة بالاحتجاجات سواء على الأوضاع الدراسية أو على المحتوى المعرفي للدرس الجامعي أو على النقط...

و يتيح هذا مجال العالم الافتراضي للأعضاء المنخرطين فيه مشاركات متكررة نشطة، وغالبا ما تكون تفاعلات مكثفة حماسية قوية، تتمثل في مشاعر يظهرونها، وأنشطة مشتركة تحدث بين المشاركين، وتتميز هذه التفاعلات على أنها تفاوضية، حيث لا تعمل على تسويق حقيقة واحدة، بل تتيح الفرصة للجميع لأجل التفاوض

حول معلومة معينة، فنجد بعض المنخرطين ينتقدون بعض المحتجين الافتراضيين، سواء بتكذيب معلوماتهم أو من خلال انتقاد أفكارهم، فيخلقون بذلك احتجاجا ضد الاحتجاج.

إن من خصائص هذا المجال العام الافتراضي أنه مجال لا يؤمن بالتراتبيات ولا يؤسس لأية سلطة كيفما كانت سواء كانت رمزية أو مادية، فالمحتجين في هذا العالم متساويين في حق التعبير والاحتجاج، كما نجد في نفس الوقت المعلومة متوفرة في يد الجميع، وعملية تبادلها تكون جد سلسة، فالدعم والخدمات بين الأعضاء أمر مهم في حركة هذا المجتمع.

هذا الأمر لا يقف فقط عند هذا الحد بل إن هذا المجال عبارة عن إطار مشترك للتقاليد الاجتماعية، واللغة، والبروتوكولات المتبعة، إن المنخرطين في هذا المجال يكتسبون هوية رقمية جديدة وليس بالضروري أن تكون متوافقة مع تلك الاستعدادات الواقعية، إنه بالنسبة إليهم مجالا بديلا، يعبرون فيه بكل طلاقة وحرية، وخارج إطار إيديولوجي معين.

فداخل هذا المجال الافتراضي تذوب الأفكار وتتفاعل أكثر فيما بينها، يقول أحد المبحوثين: «إن الاحتجاج في الفيسبوك أمر جد سهل، فيكفي أن تكون متصلا بالشبكة العنكبوتية فقط، كما أنه يشكل فرصة للحديث بكل حرية وبدون بروتوكولات، فنحتج على النظام الجامعي، وعلى طبيعة الدروس الجامعية، وكذلك يتيح لنا الاحتجاج على تصرفات الأساتذة المسيئة للطالب».

وإذا كان الاحتجاج في المجال الواقعي مراقب وخاضع لسلطة، بل خاضع للعنف، فإن الإحتجاج بالمجال الافتراضي ليس كذلك، فليست هناك أية قيود، كما أن التدخلات الأمنية غير متاحة، وهذا مايذهب بقوله بعض الطلبة، وقد جاء على لسان أحدهم « يبدوا الاحتجاج بداخل الفيسبوك احتجاجا سلميا، حيث يتيح حرية جد واسعة للمحتاجين، لكي يقولوا ما يريدون»، ويميز كذلك الاحتجاج بهذا المجال هو أنه مجال يتيح سرعة انتشار الخبر أو المعلومة، وفي نفس الوقت سرعة في استقطاب المحتجين، إنها إذا مجموعة من الخصائص المميزة للإحتجاج بهذا المجال والتي تجعله يتميز عن الاحتجاج الواقعي، والتي تجعل جل الطلبة المستجوبيين يذهبون إلى الإقبال على الاحتجاج الإفتراضي أكثر من الاحتجاج الواقعي.

إن الانتقال من الاحتجاج الواقعي إلى الاحتجاج الإفتراضي، جعل للطالب المحتج

مجالا عاما جديدا، يختلف في بعض الأمور عن المجال العام السابق، حيث أن هذا الأخير، وإن كان يعني عند هابرماس J.Habermas ساحة للنقاش العمومي، تثار في قضايا الناس وهمومهم، فإنه في الواقع مجالا لا يرقى إلى هذا الأمر. لذلك كان على العالم الافتراضي أن يصنع مجالا افتراضيا يرقى إلى ذلك الذي يحدده تعريف هابرماس J.Habermas.

- **خاتمة :**

إن أهم ما يمكن الخروج به، كخلاصة لهذه الدراسة حول موضوع التمثلات الاجتماعية للطلبة الجامعيين حول الاحتجاج بالفضاء العام، هو أن الاحتجاج خضع لتحولات كبرى، فبينما كان الطالب المغربي أبرز فاعل في الاحتجاج، أصبح اليوم يبتعد عنه، فلم يعد مقبلا عليه كما كان الأمر عليه في السابق، ويعزى هذا الأمر إلى عدة عوامل أهمها يكمن في طبيعة النظام البيداغوجي الجامعي الذي اعتمدته الجامعة المغربية منذ 2004.

كما حددنا عوامل أخرى مسؤولة عن اكتساب الطلبة لتمثلات سلبية حول الفعل الاحتجاجي بالجامعة، وهي قهر احتجاجات الطلبة بالعنف المادي والمعنوي، وعامل أخر يكمن في تعدد الانتماءات الأيديولوجية داخل فضاء الجامعة، وهذا ما يؤثر بدوره على إقبال الطالب الجامعي على الفعل الاحتجاجي، حيث يعتقد مسبقا أن الاحتجاج فعل أيديولوجي، وفي مستوى أخر يتمثل التغيير الحاصل على مستوى الاحتجاج الطلابي في انتقاله من الاحتجاج الواقعي إلى الاحتجاج الافتراضي.

هذا الأخير يتيح للطالب مجالا للاحتجاج أفضل من سابقه، نظرا لما يمتاز به هذا المجال الافتراضي من خصائص تؤهله لأداء الوظيفة الاحتجاجية، وتجعل منه بديلا للاحتجاج الواقعي. وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث لا يدعي الشمولية أو العمومية، بل تبقى نتائجه محدودة في الزمان والمكان، لذلك لا ندعي على أن تمثلات الطلبة الجامعيين للفعل الاحتجاجي في الجامعات المغربية الأخرى هي تمثلات سلبية، وإنما هذه النتيجة ترتبط فقط بالعينة المبحوثة في هذه الجامعة.

ورغم محدودية هذه الدراسة إلا أنها تطرح إشكاليات أكثر مما تقدم أجوبة، إنها تعمق التساؤل حول تصور فئة معينة للاحتجاج بالفضاء العام، وتفتح بذلك التساؤل أمام تطور الفعل الاحتجاجي الطلابي، وأمام أزمة الحركة الطلابية، وكذلك أمام الأنماط الجديدة للاحتجاج، وبالأخص تلك التي تحدث بالمجال العام الافتراضي.

المراجع

- أحمد زايد: صور من الخطاب الديني المعاصر، دار العين للنشر، القاهرة، 2007
- انتوني غدنز: علم الاجتماع. ترجمة: فايز الصياغ. المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005
- توفيق عبد الصادق: حركة 20 فبراير الاحتجاجية في المغرب، مكامن الاختلال وإمكان النهوض. مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 426
- حمزة مصطفى المصطفى: المجال العام الافتراضي في الثورة السورية: الخصائص، الاتجاهات وآليات صنع الرأي العام. المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، الطبعة الأولى، 2011
- جيل فيريول: معجم مصطلحات علم الاجتماع. ترجمة: أنسام محمد الأسعد. دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 2011
- خالد كاظم أبو دوح: مفهوم المجال العام، الأبعاد النظرية والتطبيقات. مجلة اضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 15، 2011
- عبد الرحيم العطري: الحركات الاحتجاجية بالمغرب، قراءة في شروط الانتاج وإعادة الإنتاج. مجلة مقاربات، مكتبة أنفوبرانت، العدد 10، مجلد 5، 2012
- عبد الرحيم العطري: سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية. مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 13، 2011
- عبد المالك ورد: في مشروعية الحركات الاجتماعية الجديدة، مقالة منشورة بموقع أرنتروبوس: www.aranthropos.com، بتاريخ : 28 فبراير 2010
- عزيز خمليش: الانتفاضات الحضرية بالمغرب. افريقيا الشرق، 2005
- عماد عصام: الفكر الليبرالي ومستقبل التحركات الاجتماعية ذات المرجعية الدينية. في كتاب: الحركات الاجتماعية في الوطن العربي. مركز البحوث العربية والايفريقيا والمنتدى العالمي للبدائل. مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006
- سامي المودني: أزمة الحركة الطلابية المغربية. مقالة منشورة بموقع جسور: www.e-joussour.net بتاريخ: 11 يوليوز 2015
- الشيماء عبد السلام ابراهيم: سوسيولوجيا الحركات الاحتجاجية. مقالة منشورة بموقع أهرام: www.digital.ahram.org.eg بتاريخ: 1 أكتوبر 2013
- صالح ياسر: الحركات الاجتماعية، الجوهر-المفهوم- والسياقات المفسرة. مقالة منشورة بموقع ينابع العراق: www.yanabe3aliraq.com بتاريخ: 27 يناير 2015
- تشارلز تلي: الحركات الاجتماعية. ترجمة: ربيع وهبه. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005
- عمر الزعفوري: الحركات الاجتماعية الحضرية في المجتمعات التابعة، مجلة عالم الفكر، العدد 1، المجلد 38، 2009
- فضيلة فاطمة دروش: في سوسيولوجيا الاحتجاج، مجلة اضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 22، 2014

- Abderrahmane Rachik : Nouveaux mouvements sociaux et protestation au Maroc. IRES, 2010.
- Herbert Blumer: social movements, in: Alfred McClung Lee, New
- Outline of the principles of sociology. New York; Barnes and Noble

المحور الثالث

الاحتجـــاج المغربي على ضوء دينامية حركة 20 فبراير

الظاهرة الاحتجاجية بالمغرب :توافق مرجعي أم صراع أيديولوجي حركة 20 فبراير نموذجا



رشيدة بوشت

اختلفت التسميات حول ما وقع ويقع في مجموعة من الأقطار العربية من «تحركات شعبية»، فهناك من أطلق عليها مصطلح «الربيع العربي»، وسماها آخرون ب «التسونامي الثوري» . و في المقابل عدها آخر « برنامجا أمريكيا»، زيادة على توصيفات أخرى ك«صناعة لفرصة سياسية» و «الربيع الديمقراطي» و « الربيع الأمازيغي».

و بين هذا وذاك ليس سهلا على الباحث دراسة وفهم وتحليل حالة الحراك التي يعرفها الوطن العربي، على عدة مستويات بسبب تعقيدات المسألة وصعوباتها، ما يتطلب من هذه الدراسة تأن واستجلاء للموقف. «فما يحصل من حراك يستحق الدراسة المعمقة لفهم حقيقة المتغيرات ذات الأثر الأبرز في صياغة الأحداث بالطريقة التي خرجت بها إلى حيز الوجود».

في خضم هذا الحراك، ظهرت «حركة 20 فبراير» في المغرب، التي وقع عليها اختيارنا، للبحث في ميكانيزمات السلوك الاحتجاجي المغربي من خلالها، حيث دعت هذه الحركة لتظاهرات انطلقت في عدة مدن مغربية تلبية لدعوات شبابية تم إطلاقها على «الفايس بوك» للمطالبة بإصلاحات مختلفة. والتي تميزت بمشاركة مختلف الشرائح الشعبية وكذا القوى السياسية.

والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو كيف اجتمعت مكونات حركة 20 فبراير رغم اختلاف انتماءاتها؟ الإشكال الذي يستدعي بدوره مجموعة أسئلة مفصلة سنوردها كالتالي : كيف تتم تعبئة مكونات مختلفة أيديولوجيا داخل الحركة ؟ هل كان الاختلاف الأيديولوجي والانتمائي لأفراد الحركة عائقا أمام تحقيق تواصل ايجابي؟ إلى أي حد استطاعت حركة 20 فبراير التعبير عن المطالب المختلفة لمكوناتها ؟ ما هي الآليات والأشكال التواصلية التي كانت توظفها الحركة في أنشطتها؟ إلى أي حد استطاعت الحركة أن تساهم في تشكيل مفهوم وثقافة جديدة للاحتجاج وأن تعبر عن وعيها بالفعل الاحتجاجي بالمغرب؟

1 - حركة 20 فبراير بين المطلب المحلي والسياق الإقليمي :

من الأهمية بمكان الكشف عن الظروف والسياقات التي ساهمت في إقرار حركة 20 فبراير الى حيز الوجود باعتبارها حركة احتجاجية جديدة غير منفصلة عن السياق العالمي، وكذا السياق المحلي. وفي ظل الجو السائد حول المغرب الذي اعتبر أنه شكل استثناء في ظل موجة التحركات الشعبية التي عرفتها المنطقة العربية والمغاربية بصفة عامة، والتي بدأت مند إحراق الشاب التونسي البوعزيزي لجسده الأمر الذي أجج سواء في تونس أو في مصر وليبيا واليمن ...لتظهر فيما بعد حركة 20 فبراير لتؤكد أن المغرب ليس استثناء.

أ- <u>التعريف بحركة 20 فبراير:</u>

حركة 20 فبراير حركة احتجاجية مغربية، أعلنت حراكها بتنظيم مظاهرات ومسيرات احتجاجية ابتداء من 20 فبراير 2011 ، حاولت الحركة نقل مطالب الشعب المغربي بمختلف مكوناته إلى الشارع معتمدة أساليب الانتفاضة من احتجاج وتظاهر ومسيرات، فهي حركة تتكون من ناشطين في «الفايس بوك» و مستقلين علمانيين وشباب من أحزاب يسارية كالحزب الاشتراكي الموحد و الطليعة الديمقراطي الاشتراكي و المؤتمر الاتحادي و النهج الديمقراطي، ومن جماعات إسلامية كالعدل و الإحسان التي سجلت انسحابها.

ويؤكد الباحث المغربي عبد الرحيم العطري أن حركة 20 فبراير هي حركة من صنيع الشباب بالرغم من التحاق شخصيات سياسية وحقوقية مختلفة، الأمر الذي يؤكد عودة الشباب وبقوة لإرباك حسابات النسق، وبالاعتماد على «العوالم الافتراضية» التي من خلالها استطاع الفعل الاحتجاجي الانتقال من الافتراضي إلى الواقعي عبر احتلال الساحات العمومية و الأحياء السكنية.

حركة 20 فبراير نشأت في ظل جدل تأثير وتأثر بما شهدته مواقع مشابهة في العالم العربي من حراك اجتماعي و سياسي الشيء الذي يلغى فرضية الاستثناء المغربي.

ب- <u>مطالب بحركة 20 فبراير:</u>

في الأرضية التأسيسية التي وضعتها شبيبة حركة 20 فبراير نلاحظ تصوير لأحاسيس شباب الحركة للمهانة والظلم إذ يقولون «يعيش الشعب المغربي اليوم على إيقاع واقع حافل بكل مسببات الإهانة التي يشعر بها المواطن في كل ثانية، وبتردي الحالة الاجتماعية للأغلبية الساحقة، والتي تتعمق حدتها بغلاء الأسعار وتدني الأجور وتفشي البطالة حتى في صفوف حملة الشواهد العليا والذين تقابل مطالبهم العادلة

والمشروعة بالتعامل الإنساني من طرف النظام وانتشار الأمية وتدني مستوى التعليم، أما مستوى انتهاك الحريات وحقوق الإنسان فحدث ولا حرج واختلال ميزان العدالة الاجتماعية، فقد بلغ في العهد الجديد درجة تجعل النظام مسئول عن سنوات رصاص جديدة، تتجلى في التضييق على الصحافة وقمع المظاهرات، وعودة الاختطافات، والتعذيب في السجون السرية والعلنية، وكذا تفشى الرشوة والمحسوبية، وتشجيع اقتصاد الريع، وهي الأوضاع التي ينطق بها الواقع المغربي المعاش، وتقرها تقارير المنظمات الدولية».

وتوضح هذه الديباجة الحالة الاجتماعية والسياسية التي في ظلها ظهرت حركة 20 فبراير، والتي تتسم بتغييب الإرادة الشعبية عن صنع القرار لصالح السلطة الملكية التي يحملونها كامل المسؤولية. فهم يعتبرون العهد الجديد بكل إصلاحاته مجرد مساحيق موجهة للاستهلاك الداخلي وكسب ثقة الخارج. ويدعون الجماهير الشعبية قصد إزاحة جدار الخوف لتحقيق التغيير، معتبرين الشروط الموضوعية للانتفاضة قائمة في ظل غياب الكرامة والمس بإنسانية المواطن : «إن ما ندعو إليه لا يرتفع عن أرضية المطالبة بالكرامة فحسب دون حصر البعد الذي يتحقق فيه، إلا أننا نطمح لسقف من الإصلاحات نعتقد أنه يحقق الحد الأدنى من الكرامة فيما يلي:

+ إلغاء دستور 1996 وتهيئ الظروف لانتخاب هيئة تأسيسية من طرف الشعب تناط بها مهام إعداد دستور يعرض للاستفتاء، و نقترح أن يقوم على أسس حديثة تأخذ فيه الملكية شكلها الحديث كمركز لوحدة الأمة، دون صلاحيات تنفيدية أو تشريعية أو قضائية.

+ إقالة الحكومة الحالية، وحل البرلمان بمجلسيه.تعيين حكومة انتقالية، تناط بمهامها واتخاذ مبادرات عاجلة من أجل التخفيف من حدة الأزمة الاجتماعية بخفض الأسعار والزيادة في الأجور وفتح صندوق عاجل للتعويض عن البطالة وتشغيل جميع حاملي الشهادات المعطلين فورا بدون قيد أو شرط.

+ تطبيق القانون على الجميع بمحاكمة كل من ثبت تورطه من مسؤولين في جرائم ضد الشعب المغربي.

+ إطلاق سراح كافة المعتقلين.

فالحركة تطالب بمطالب اجتماعية واقتصادية وكذا ثقافية، هي تطالب بإعادة هيكلة النظام الاقتصادي وإعادة توزيع الثروة وحصول العدالة الاجتماعية و العيش

الكريم لأفراد الشعب المتمتع بحقهم في السكن و الصحة و التعليم و النقل و التشغيل، مما يستدعي حل الحكومة و البرلمان وتأسيس مجلس تأسيسي يتولى مهام إعداد مشروع دستور جديد و الدعوة لإرساء نظام ملكية برلمانية، بالإضافة إلى تأسيس هيئة وطنية للضبط و التحقيق في جرائم الفساد وخاصة الفساد المالي و الإداري وتفعيل المسطرة القانونية لاتخاذ الإجراءات الضرورية، كما دعت الحركة أيضا إلى ضرورة دسترة اللغة الأمازيغية لتصبح إلى جانب اللغة العربية لغة وطنية، كما لا تخفي مكونات أخرى داخل الحركة تبنيها لفكرة إسقاط النظام القائم.

اعتمدت حركة 20 فبراير على ترسانة من الشعارات المختلفة، ومنها ما يحمل الطابع الاجتماعي وأخرى ذات صبغة سياسية و ثقافية ودينية.

<u>شعارات رفعتها حركة 20 فبراير</u> :

* الشعب يريد إسقاط الفساد. * الشعب يريد إسقاط الاستبداد.

* خبز، حرية، كرامة إنسانية. * من أجل دسترة اللغة الأمازيغية كلغة رسمية.

* سبيلنا نحو الكرامة 20 فبراير. * 20 فبراير موعد الكرامة.

* لا للمقدسات المخزنية. * كرامة، حرية، عدالة اجتماعية.

* ما تقمعش بلادي. * هذا مغرب الكفاءات ماشي مغرب العائلات.

* الشعب يريد مغربا جديدا. * لا للديمقراطية من دون فصل للسلطات.

* لا لديمقراطية الواجهة والأعيان. * محاكمة رموز الفساد، لا للإفلات من العقاب.

* الملكية البرلمانية الشعب مصدر السلطات و السيادة. * لا لغلاء المعيشة.

* شعبنا شعب يريد ... جمعية تأسيسية ... لمغرب ديمقراطي. الحرية و الكرامة ... لجميع الجماهير.

* 20 FEVRIER A DATE WITH FREEDOM.

* AABAS DEGAGE. * LA FAMILLE ELFIHRI DÉGAGE.

* ELHIMA GO TO YOUR HOME. * DÉGAGE JE M'ENGAGE.

ب- <u>مكونات بحركة 20 فبراير:</u>

يمكن تصنيف ومعرفة مكونات حركة 20 فبراير انطلاقا من مرجعيات معينة والتي نجد ضمنها :

+ شبيبة العدل والإحسان المحظورة قانونيا.

+ النهج الديموقراطي اليساري.

+ شبيبة العدالة والتنمية.

+ شبيبة الاتحاد الاشتراكي.

+ الحزب الاشتراكي الموحد.

+ حزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي.

+ تنظيم أطاك المغرب

+ المستقلين

+ شباب التنظيمات الجمعوية الأمازيغية.

+ الطلبة الجامعيين وخصوصا المنتمين للفصائل من داخل الكليات المغربية.

لكن ما يثير الانتباه هو كيف استطاعت كل هذه المكونات المتعارضة والمختلفة في المصالح والأيديولوجيات والتوجهات السياسية أن تتوحد أو تجتمع على الأرضية التأسيسية لحركة 20 فبراير، فلا أحد كان يتصور جلوس يساريي النهج الديمقراطي إلى جانب شبيبة العدل والإحسان.

فربما فضل المساهمون في الحركة تأجيل خلافاتهم التي من شأنها أن تؤدي إلى إضعاف الحركة وإنهاكها ونخرها من الداخل، أم كان الاختلاف في الانتماء الأيديولوجي والسياسي والاجتماعي داخل الحركة عائقا في تحقيق التواصل بين مختلف فعالياتها والتعجيل في نهايتها.

ربما ساهمت مواقع التواصل الاجتماعي و الفضائيات في الرفع من نسبة المشاركة في حركة 20 فبراير، وتوحيد جهود مختلف الفرقاء السياسيين.

2 - حركة 20 فبراير واقع الحال وصوت الميدان :

حتمت الدراسة الميدانية اعتماد الازدواج المنهجي بتوظيف المنهج الكمي من خلال تقنية الاستمارة، وعينة محددة من المبحوثين، كما ركزت الدراسة على المنهج الكيفي بتقنيتي الملاحظة المباشرة بالمشاركة والمقابلة المعمقة غير الموجهة، حيث وقع الاختيار في هذه الدراسة على عينة مشاركين في حركة 20 فبراير كعينة مقصودة، فقد «لا يعتمد عند اختيارها أي طريقة من الطرق، بل تؤخذ بطريقة عشوائية، تضمن إعطاء جميع وحدات المجتمع فرصا متساوية في الإختيار».

لهذا فإن العينة التي وقع اختيارها ضمت 100 مبحوث موزعين بين الجنسين، إلى جانب اللجوء إلى عينة أخرى تم تحديدها بطريقة مقصودة، شملت 10 مبحوثين في سياق المقابلة الغير الموجهة.

الجدول رقم (1) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حسب النوع.

النوع	ذكر	أنثى	لا جواب	المجموع
العدد	77	21	2	100
النسبة	77٪	21٪	2٪	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يتبين من خلال الجدول أعلاه أن الذكور يشكلون 77٪ من مجموع العينة أي ما يفوق ضعفي نسبة الإناث التي لا تتجاوز 21٪، فالذكور أكثر إقبالا على ممارسة الفعل الاحتجاجي من الإناث بالرغم من التقدم الذي أحرزته المرأة المغربية في عدة مجالات، وعلى مستوى مشاركتها في تدبير الشأن العام وصناعة القرار السياسي، فتمة مجالات ما زالت حكرا على المقاربة الذكورية، والثقافة الذكورية المهيمنة على المجتمع.

الجدول رقم (2) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حسب الانتماء السياسي.

الانتماء السياسي	منتمي	غير منتمي	لا جواب	المجموع
العدد	56	44	ـــــــــ	100
النسبة	56٪	44٪	ـــــــــ	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يبين الجدول أعلاه أن 56٪ من المبحوثين منتمون سياسيا، و44٪ منهم غير منتمون. بمعنى أن الانتماءات هي في الغالب انتماء إما إلى حزب أو فصيل طلابي أو نقابة ...أو غير ذلك. هذا يفسر كذلك أن الاحتجاج هو مرتبط بالانتماء إلى تنظيم سياسي معين، كان أو اجتماعي أو نقابي...أو غيره. ويفسر كذلك عامل الفعل التكويني الذي يمارس داخل هذه التنظيمات.

الجدول رقم (3) :يوضح الوسائل التي ساعدت المبحوثين على المشاركة في الاحتجاجات.

الوسائل المستعملة	الاعلام	الجموع العامة	الحزب	أخر	لا جواب	المجموع
العدد	37	32	4	24	3	100
النسبة	37٪	32٪	4٪	24٪	3٪	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يوضح الجدول أعلاه توزيع المبحوثين حسب الوسائل التي ساعدتهم على المشاركة في الاحتجاجات. وفيه نجد وسائل الإعلام في المرتبة الأولى بنسبة 37٪ متبوع بالجموع العامة التي كان يقوم بها المحتجون في مقرات الاجتماعات، في حين نجد 24٪ من هؤلاء المبحوثين يرجحون وسائل أخرى ربما هي التي ساعدتهم على المشاركة في

الاحتجاجات.

وفي العودة إلى مساهمة الإعلام في الدفع بالناس للمشاركة في الاحتجاجات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إما في العودة إلى عامل آخر فنجد دور العوالم الافتراضية (الفيسبوك) في الانتقال بالناس من الاحتجاج الافتراضي إلى احتجاجي في الواقعي عبر النزول إلى الشارع، إلى جانب ذلك هناك أيضا الدور الذي لعبته الجموع العامة كآلية تنظيمية للمشاركين يتم خلالها فتح نقاشات بين كل المكونات المشاركة حزبية كانت أو نقابية أو جمعوية أو شعبية، والتي كانت تتضمن مناقشة برامج الأعمال والمستجدات على مستوى المحلي والإقليمي والوطني وكان يتم استغلال يم السبت والأحد كيومين عطلة نهاية الأسبوع.

الجدول رقم (4) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حول مدى نجاح الحركة في تشكيل ثقافة جديدة للاحتجاج.

الثقافة الجديدة للاحتجاج	نعم	لا	لا جواب	المجموع
العدد	78	21	1	100
النسبة	78٪	21٪	1٪	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يبين الجدول المعطيات الخاصة بالحدود التي استطاعت الحركة تشكيل ثقافة احتجاج جديدة. حيث نجد أن 78٪من المبحوثين يرون بأن الحركة استطاعت تشكيل ثقافة احتجاج بالمغرب عامة وبموقع اكادير خاصة، في حين يذهب 21٪ إلى عكس ذلك.

إن أشكال الاحتجاج بالمغرب باعتبارها أشكال سليمة وبعيدة عن الشغب والفوضى يمكن في اعتقادي أن تؤسس لثقافة احتجاجية جديدة بالمغرب، لكن التشبع بهذه الثقافة يستلزم وقتا كافيا من جهة لكي تتعزز وتتطور هذه الثقافة و تتشكل لها رموز وتصبح مرجعية بالنسبة لكل حركة احتجاجية، كما يتطلب ذلك التزام المخزن باحترام القواعد العامة للديمقراطية وحرية التعبير والتجمع والاختلاف والحق في التظاهر والاحتجاج السلمي.

الجدول رقم (5) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حول مدى نجاح الحركة في تشكيل ثقافة جديدة للاحتجاج.

المشاركة في الاحتجاجات	نعم	لا	لا يجيب	المجموع
العدد	96	4	ــــــــ	100
النسبة	96٪	4٪	ــــــــ	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

من خلال الجدول يتبين أن 96٪ من المبحوثين سبق وأن شاركوا في شكل احتجاجي معين. مما يعكس وجود تجربة المشاركة في الفعل الاحتجاجي، وهو أمر سينعكس ايجابا على الشكل والتنظيم وكذا موضوع الفعل الاحتجاجي لدى حركة 20 فبراير.

الجدول رقم (6) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حسب أشكال الاحتجاجات التي شاركوا فيها.

أشكال الاحتجاج	وقفات	مسيرات	أشكال أخرى	لا جواب	المجموع
العدد	63	85	42	4	194
النسبة	32٪	44٪	22٪	2٪	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

ارتباطا بالجدول السابق، يوضح أشكال الانخراط والمشاركة في الفعل الاحتجاجي، فنجد أن نسبة المشاركة في المسيرات بلغت 44٪، في المقابل كانت المشاركة في الوقفات 32٪ وأشكال أخرى 22٪ والتي تشمل اعتصامات وإضرابات حسب المبحوثين.

الجدول رقم (7) :يوضح كيفية الانخراط في احتجاج حركة 20 فبراير.

كيف كان الانخراط	صديق	الأسرة	الإعلام	أخر	لا جواب	المجموع
العدد	20	ـــــــ	31	43	6	100
النسبة	20٪	ـــــــ	31٪	43٪	6٪	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يبين الجدول أعلاه الكيفية والطريقة التي سلكها المبحوث في الانخراط والمشاركة في حركة 20 فبراير، فكانت النتيجة أن 43٪ من المبحوثين استطاعوا الانخراط في حركة 20 فبراير عن طريق وسائل أخرى لم يتم تحديدها في الاستمارة كالمواقع الاجتماعية، الرغبة الشخصية...وغيرها، ومساهمة الإعلام كانت بمعدل 31٪. مما يعني أن الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعية وفرت للشباب المغربي الفضاء الأوسع والرحب للتعبير عن المواقف وإمكانية التواصل وتأسيس منتديات وفتح نقاشات إذ بلغ عدد المنخرطين بموقع التواصل الاجتماعي الفيس بوك 81٪ من الشباب.

الجدول رقم (8) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حسب سبب المشاركة في حركة 20 فبراير.

سبب المشاركة في الاحتجاج	إثبات الذات	المساهمة في التغيير	الاستجابة للحراك	لأسباب أخرى	لا جواب	المجموع
العدد	4	90	5	11	3	113
النسبة	4٪	30٪	5٪	11٪	3٪	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

نلاحظ من خلال الجدول أن سبب المشاركة في احتجاجات حركة 20 فبراير كان هو المساهمة في التغيير بنسبة ٪80، الي جانب أسباب أخرى بنسبة ٪10، وأخيرا كان من اعتبر أن المشاركة في الاحتجاجات كانت بدافع إثبات الذات والظهور، وفي ظل تأزم الوضع الاجتماعي و السياسي، وفي ظرف يتسم بتراكم وتشابك المشاكل وتعقدها يبقى سبب المساهمة في التغيير مقبول إلى حد بعيد لكن لا يعني الارتكان الى الفرضية الواحدة والاحتمال الوحيد الذي تستبعد السوسيولوجيا باعتبارها معرفة علمية لأنه بالإضافة إلى الشرط الموضوعي يوجد شرط إقليمي ساهم في تحرك مجموعات شعبية مختلفة.

الجدول رقم (9) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حول إمكان وصف احتجاجات الحركة كونها احتجاجات الفيس بوك والفضائيات.

هل يمكن وصف الاحتجاجات على أنها احتجاجات الفيس بوك؟	نعم	لا	لا جواب	المجموع
العدد	22	74	ــــــــ	100
النسبة	22٪	74٪	ــــــــ	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يبين الجدول أن اغلب المبحوثين ٪74 أجابوا بنعم حيث لايمكن وصف احتجاجات حركة 20 فبراير بأنها احتجاجات «الفايس بوك» والفضائيات، في حين أجاب ٪22 منهم عكس ذلك باعتبار أن الاحتجاجات كانت إلى حد ما هي نتيجة احتجاجات «الفايس بوك» و الفضائيات، على اعتبار أن «الفايس» ساهم في الترويج للفعل الاحتجاجي بأكادير. لكن نشوء حركة 20 فبراير جاء نتيجة لشروط اقليمية وموضوعية بالأساس تتمثل في إطار التأثير والتأثر بما يجري في بعض الأقطار العربية من حراك سياسي واجتماعي غير من العديد من الوصفات السياسية الجاهزة لديها، أما الشرط الموضوعي متصل مباشرة بما هو محلي أي السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يمر به المجتمع المغربي بصفة عامة والجنوب (أكادير) بصفة خاصة.

الجدول رقم (10) :يوضح توزيع المطالب الأكثر حضورا في حركة 20 فبراير.

المطالب الاكثر حضورا	اجتماعية	سياسية	ثقافية	دينية	أخر	لا جواب	المجموع
العدد	81	63	28	6	4	ــــــــ	182
النسبة	45٪	36٪	15٪	3٪	2٪	ــــــــ	110٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يوضح الجدول أعلاه أهم المطالب التي يرفعها المشاركون في حركة 20 فبرابر

أن المطالب الاجتماعية أكثر حضورا بنسبة 45٪ ، تليها المطالب السياسية ب36٪، تم المطالب الثقافية ب15٪ والدينية ب 3٪ ومطالب أخرى ب2٪، فالمطالب الاجتماعية كخفض الأسعار وإصلاح التعليم والصحة، وتوظيف العاطلين عن العمل من أهم مطالب الحركة، لكن المطالب العامة كانت ذات صبغة سياسية في وسطها هناك مطالب ذات طبيعة اجتماعية عامة وفئوية حيت رفعت الحركة 5 مطالب سياسية حل البرلمان والأحزاب التي ساهمت في ترسيخ الفساد السياسي وإلغاء الدستور الحالي وتعيين لجنة تأسيسية من كفاءات هذا البلد النزيهة، ثم إطلاق سراح المعتقلين السياسيين وإلغاء دستور 1996، ومحاكمة المتورطين في قضايا الفساد وانتهاكات حقوق الإنسان.

ووجود 15٪ من المطالب ذات الطابع الثقافي كالتي تطالب بها الحركة الثقافية الأمازيغية، لكن تبقى جزئية يبين أن الحركة لم تولي الاهتمام للمشاكل التي يعرفها النسق الثقافي المغربي مما يعبر عن تقزيم في المطالب شملت إصدار بعض البطاقات المتعلقة بالفنانين وأمور إصلاحية في المجال الفني.

الجدول رقم (11) :يوضح توزيع التنظيمات المشاركة في احتجاجات 20 فبراير.

طبيعة التنظيمات المشاركة في الاحتجاجات	حزب	جمعية	نقابة	أخر	لا جواب	المجموع
العدد	52	56	37	40	ــــــــ	185
النسبة	28٪	30٪	20٪	22٪	ــــــــ	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يبين الجدول توزيع عينة المبحوثين حسب طبيعة التنظيمات المشاركة في احتجاجات حركة 20 فبراير، فنجد 30٪ منهم يرون أن عنصر المجتمع المدني في الجمعيات المدنية الحقوقية حاضرة بقوة في الحراك، تليها الأحزاب السياسية ب28٪، والنقابات ب20٪، تم أخيرا تنظيمات أخرى ب 22٪، من خلال دلك نرى بأن الحركة تشكلت من خلال العديد من التلوينات الاجتماعية والسياسية والحقوقية، فهي ليست حزب ولا نقابة أو جمعية أوشيء من هذا القبيل إنها بطبيعة الحال كتلة ظمت كل هؤلاء.

الجدول رقم (12) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حول الشكل الذي يتخذه حضور قوات الأمن في احتجاجات حركة 20 فبراير.

الشكل الذي يتخذه حضور قوات الأمن	سري	علني	أخر	لا جواب	المجموع
العدد	46	40	14	ــــــــ	100
النسبة	46٪	40٪	14٪	ــــــــ	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يبين الجدول أعلاه الشكل الذي تتخذه قوات الأمن أثناء احتجاجات حركة 20 فبراير، فكان الحضور على الشكل السري بنسبة 46٪، بينما كان الحضور العلني أقل منه ب 40٪، فرجال الأمن وانطلاقا من المعطيات يفضلون إدن الأشكال السرية في العمل وربما ذلك يسهل عليهم الإحاطة بحيثيات العمليات والخطط التي تنهجها الفئات التي تسير الفعل الاحتجاجي، وربما كدلك تسهيل عملية التواصل بينهم وبين العناصر التي تتخذ شكل الحضور العلني، والهدف هو التحكم والضبط قدر الإمكان.

الجدول رقم (13) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حسب الدور الذي يقوم به رجال السلطة.

دور رجال الامن	المراقب	القامع	هما مع	لا جواب	المجموع
العدد	16	27	57	ــــــــــ	100
النسبة	16٪	27٪	57٪	ــــــــــ	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

في ارتباط بالجدول السابق يبين الدور الذي تقوم به قوات الأمن في حال التواجد في الموقع الذي يتم فيه ممارسة الفعل الاحتجاجي من طرف حركة 20 فبراير موقع أكادير، 16٪ ترى بأن قوات الأمن تتخذ من المراقبة والتتبع الشكل المناسب لها، في حين يذهب 27٪ من المبحوثين إلى أن الأمن يتخذ موقف القمع أثناء ممارسة الفعل الاحتجاجي من طرف الحركة، غير أن 57٪ من المبحوثين ذهبوا إلى أن الأمن ظل يحضر كمراقب وكقامع للفعل الاحتجاجي الممارس من طرف الحركة حسب المبحوثين، عموما فما يمكن القول هنا هو أن تعامل الأمن أو المخزن مع حركة 20 فبراير أثناء ممارستها للفعل الاحتجاجي كان تعامل مخطط له ومدروس بالشكل الجيد حتى لا يترك مجال للخطأ أو حتى لا يتم إعادة أخطاء الماضي السالف كما حدث في احتجاجات الستينات والسبعينات من القرن الماضي في المغرب، فالتعامل الذكي الذي كشف عنه المخزن في التعامل مع الاحتجاجات وان شئنا التعبير منطق « العصا والجزرة»، هناك كذلك الأمن الشعبي أو «الحناش» «les inspecteurs» الذين كانوا يظهرون ببذلة شعبية البذلة العادية لا البذلة المخزنية «الأمنية» هذه الطريقة تمكنهم من الانخراط والمشاركة في الاحتجاج لكي لا تنكشف هويتهم.

الجدول رقم (14) :يوضح توزيع عينة المبحوثين حول اعتبار الدستور الجديد نتاج الحراك الشعبي لحركة 20 فبراير.

هل الدستور نتاج لحركة 20 فبراير؟	نعم	لا	أخر	لا جواب	المجموع
العدد	74	16	8	2	100
النسبة	74٪	16٪	8٪	٪2	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

من خلال الجدول نلاحظ ان 74٪ من المبحوثين يرون أن الدستور الجديد هو نتاج حراك 20 فبراير، في حين أن 16٪ منهم يذهبون إلي عكس دلك بذريعة أن الدستور كان مهيأ من قبل ويدخل في اللعبة المخزنية، حيث يمكن اعتبار أن الدستور الجديد نتاج لحركة 20 فبراير فهو بمثابة مناورة ذكية على المدى القصير أخدت شكل استجابة النظام لمطالب الحركة دون تغيير حقيقي بل باعتماد المراوغة ولو لم تكن حركة 20 فبراير لما كان شيء اسمه الدستور الجديد.

الجدول رقم (15) :يوضح توزيع التنظيمات المشاركة في احتجاجات 20 فبراير.

رضا عن حصيلة الاحتجاجات حركة 20 فبراير	راضٍ جدا	راضٍ	غير راضٍ	غير راضٍ جدا	لا جواب	المجموع
العدد	12	30	34	24	______	100
النسبة	12٪	30٪	34٪	24٪	______	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يوضح الجدول رضا المبحوثين عن حصيلة الحراك الاجتماعي، 34٪ غير راضين عن حصيلة الاحتجاجات بالحركة، و30٪ راضون، فأغلب المبحوثين غير راضون عن حصيلة احتجاجات حركة 20 فبراير فكل التغيرات التي نتجت عن الحراك لم تصل للمستوى المرغوب بسبب احتواء النظام السريع للحركة.

الجدول رقم (16) :يبين إمكانية استمرار الدعم الجماهيري لحركة 20 فبراير.

استمرار الدعم الجماهيري للحركة	نعم	لا	أظن ذلك	لا أظن ذلك	أخر	لا جواب	المجموع
العدد	21	7	41	26	4	1	100
النسبة	21٪	7٪	41٪	26٪	4٪	1٪	100٪

المصدر: استمارة ميدانية أبريل 2012

يبين الجدول أعلاه إمكانية استمرار الدعم الجماهيري لحركة 20 فبراير، ف 41٪ من المبحوثين يظنون أن الدعم سيستمر و26 ٪ لا يعتقدون دلك بسبب خطاب الإصلاحات التي جاء به النظام.

أ- أشكال التعبئة الشعبية من داخل الحركة :

تعددت واختلفت الوسائل التي اعتمدتها الحركة في عملية التعبئة لممارسة الفعل الاحتجاجي بموقع أكادير، حيث نجد التعبئة على المواقع الاجتماعية وخصوصا « الفيس بوك « «والتويتر « لدورهما الايجابي في تفعيل التواصل بين المنخرطين في

المواقع الاجتماعية وبينهم وبين الفاعلين في الحركة، خصوصا على الصفحات الخاصة بهم إضافة إلى بعض القنوات التلفزية حسب بعض المبحوثين.

لكن التعبئة لا تقتصر على «الفايس بوك» فقط بل نجدها على المستوى الواقعي تمثلت في إعداد المنشورات ودعوات الحضور للمسيرات والجموع العامة و حلقات النقاش، يتم فيها توضيح أهداف ومطالب الحركة، من خلالها يتم التسيير والتنظيم والتخطيط للفعل الاحتجاجي، والخطوة القادمة المزمع تنظيمها.

ب- الاختلافات الأيديولوجية والتنوع المرجعي :

بالرغم من تواجد عدة مكونات مختلفة إيديولوجيا داخل حركة 20 فبراير فإنه لا يمكن الحسم في أنها عرفت توافقا أو تعارضا.

فمن خلال مجموعة من المقابلات التي أجريت مع المبحوثين تبين أن العديد منهم يرى أن تعدد مكونات الحركة ساهم في تقويتها وثقة الشعب فيها عن طريق طرح الحد الأدنى من التوافق العام ومن خلال الانضباط للشعارات وللمطالب العامة للحركة، لكن نفس المبحوثين ينظرون إلى المكونات الأخرى في الحركة نظرة غير ايجابية تنقيصية إلى حد تحقيرها مما يبرز نوعا من التناقض.

ومن المبحوثين من يقر أن كل مكونات الحركة له أهداف معينة خاصة به وفي هذا السياق يقول أحد المبحوثين «غياب الوحدة بين مكونات الحركة وكل توجه يبحث عن نفسه في الشارع لكسب ثقة الجماهير وله أهداف يسعى تحقيقها من وراء ظهر الحركة، لأن المطالب العامة هي غير واضحة بالنسبة لهم». الأمر الذي يجعلنا نفترضه من الأسباب التي أدت إلى تراجعها، إلى جانب الاختلاف في المطالب يوازيه اختلاف على مستوى رفع الشعارات.

ج- حركة 20 فبراير كحركة منظمة :

انطلاقا من أراء المبحوثين تبين أن الحركة منظمة بشكل كبير، مكنها من خلق تنسيقيات وطنية وأخرى محلية، ففي مدينة أكادير توجد ثلاثة تنسيقيات :

+ تنسيقية أكادير.

+ تنسيقية إنزكان.

+ تنسيقية أيت ملول.

يظهر التنظيم أكثر من خلال الاجتماعات والنقاشات التي تقوم بها الحركة قبل الخروج للشارع كل يوم السبت، إضافة إلى المسيرات التي يتم تنظيمها والنقاشات سواء على الفيسبوك أو الحلقات على مستوى الجموع العامة.

د- حركة 20 فبراير و الإصلاحات الدستورية :

يرى أغلب المبحوثين أن الإصلاحات الدستورية التي قام بها المغرب ما هي إلا احتواء لمطالب حركة 20 فبراير وطريقة اعتمدها النظام لإضعاف الحركة، وتشتيت مكوناتها، فالدستور الجديد لم يختلف كثيرا عن سابقيه، وما هو إلا إعادة صياغة لدستور 1965 وإضافة بعض «الرتوشات»عليه، والدليل هو استمرار قمع المتظاهرين وعدم تشغيل المعطلين حسب المبحوثين.

3 - حركة 20 فبراير توافق مرجعي أم صراع إيديولوجي :

أ- الاختلاف وقبول الآخر في ثقافة الاحتجاج المغربي :

انطلاقا من نتائج البحث الكمي والكيفي الذي أجريناه مع مجموعة من أعضاء حركة 20 فبراير، يرى أحد المبحوثين المنتمي إلى جماعة العدل والإحسان أن أحزاب اليسار كانت معرقلة إذ استعملت الجماعة لتحقيق أهدافها، كما قامت بمنع الجماعة من توزيع نداءات الحركة قرب المساجد خوفا من أن يحسب الاحتجاج للجماعة. وذهب أيضا إلى أن بعض المكونات لا تفكر بمنطق عقلاني كالحركة الثقافية الأمازيغية التي ترفع العلم الأمازيغي رغم الاتفاق على مطالب عامة لا تعبر عن هوية معينة دون أخرى.

«إن الحقيقة المطلوبة في الأيديولوجية هي الحقيقة النافعة للجماعة وليس الحقيقة المجردة المقصودة لذاتها»، فالجماعة بهذا المعنى تتجنب الحقائق الضارة لها وتسعى وراء الحقائق النافعة، كما أنها في مواجهة الخصوم تسعى للبحث عن الحقائق الضارة لإيديولوجية الخصم التي سكت عنها، لكن الخصم حاضر ليسلك نفس الطريق.

أما مبحوث تيار المناضلة ذا التوجه اليساري، فهو يرى بأن شباب جماعة العدل والإحسان لا يمتلكون حرية القرار وينتظرون القرار من فوق أي من مرشدهم وزعيمهم «عبد السلام ياسين» فهم في نظر المبحوث غير متمرسين على النضال في الشارع، ولا يعرفون وضع الشعارات المناسبة على عكس شباب اليسار المهيمن في اتخاذ القرار

والعمل في الميدان حسبه، فالمبحوث يعتبر جماعة العدل والإحسان بمثابة بورجوازية صغيرة مكونة من موظفين وأساتذة ومهندسين.

أما بخصوص الحركة الثقافية الامازيغية، فهي حسب المبحوث تعاني من قصر النظر لأنها لم تعرف ماذا تريد بعد، هل اللغة أم رفع الحيف عن الإنسان الأمازيغي، فالعديد من الحركات الاجتماعية تدخل في عداد الحركات القومية التي اعتبرها كل من ماركس ودوركايم نزعة مدمرة في أغلب جوانبها. فكانت بذلك مساهمتها ضعيفة في حركة 20 فبراير، حيث لم يكن لها تأثير يذكر لأنها لم تستطع الانغماس وسط قطاعات شعبية كبيرة سواء من العامة أو من المثقفين.

«ذلك أن نظرتنا التي هي غالبا ما تسجن الآخرين داخل انتماءاتهم الضيقة، ونظرتنا هي التي تحررهم». فإن تغيير الآخر للأفضل رهين ومرتبط بتغيير نظرتنا له، فهو يعتبرنا أعداء له بسبب نظرتنا السلبية له، ولا يجد سوى انتماءا معين ليحتمي به ويسد الثغرة التي خلفناها فيه بوعي أو غير وعي حينما بخسنا من قيمته.

بينما المبحوث من الحركة الثقافية الأمازيغية يرى بأن النقاش حول رفع العلم الأمازيغي من طرف الإسلاميين واليساريين لم يكن معقولا، لأن العلم مفروض على أساس قاعدة شعبية وفي كل المدن المغربية وبدون استثناء وفي بعض الأحيان يرفع هو فقط ولا شيء غيره، وفي نفس السياق نجد السوسيولوجي الفرنسي بييربورديو يفضح النداءات الشعوبية التي تتكلم عن الشعب، فهو يرى أنهم يتكلمون عن أنفسهم ساعين في أحسن الظروف إلى التخفيف من حدة الألم الذي تولده القطيعة الاجتماعية بأن يجعلوا من أنفسهم شعبا على مستوى الخيال.

وحسب نفس المبحوث فإن توجهات الطلبة القاعديين كانت ضدا على حركة 20 فبراير معتبرين أن لها تقاطعات مع النظام الذي أنتجهم، ويرفضون تواجد الحركات الإسلامية والأمازيغية في حركة 20 فبراير، كما يرى أن صراع الفصائل والتيارات ينعكس سلبا على أداء الحركة، فمن أهم عوامل الصراع الاجتماعي هناك الرموز الثقافية كما أنه سبب في الاختلاف على تحديد مفهوم السلطة المادية ومن له الحق في امتلاكها، وبالموازاة مع اختلاف المرجعيات يسمح ويسهل نشوء الصراع.

أما المبحوث من حزب اليسار الاشتراكي الموحد يرى بأن الإشكال في حركة 20 فبراير هو أن كل التيارات لها أهداف معينة تسعى تحقيقها على ظهر الحركة تخفيها أحيانا وتظهرها أحيانا أخرى، كما أن المطالب العامة غير واضحة المعالم الشيء الذي أدى إلى

فشل الحركة حسب المبحوث، من هذا المنطلق يعد التعريف الذي أعطاه لويس كوزر للصراع على أنه «مجابهة حول القيم أو الرغبة في امتلاك الجاه والقوة والموارد النادرة» وهدا أقرب لما جاء به المبحوث حول الصراع ألمصالحي.

«تعرف الإيديولوجية القاعدة الإيمانية لبنائها ونشاطها ومصيرها حيث تهتم عن طريق الصياغة والبلورة من جهة، والتربية والتلقين من جهة ثانية لأنها تغدي الجماعة باستمرار للاقتناع بصحتها وبضرورتها وجدواها عند المؤمنين بها».

فكل أيديولوجية مؤسسة لها قواعدها التي تضمن لها الاستمرارية وتتواجد فيها مقومات تجدب الأفراد وتؤثر فيهم من خلال أفكار معينة، الأمر الذي يقف أمام خلق الوحدة بين كل الجماعات الأيديولوجية كما ورد على لسان أحد المبحوثين أن كل توجه داخل الحركة يبحث عن نفسه في الشارع لإثبات ذاته وكسب ثقة مناصريه أو البحث عن منتمين جدد ومحاولة استقطابهم و العديد من أفلحوا في دلك.

وعلى الرغم من عدة محاولات من طرف بعض التيارات لتسطير نقط التلاقي لكن باءت بالفشل لأن هناك اختلاف في العمق «التيارات السياسية والثقافية الفاعلة في أمتنا الآن تنتمي إلى أكثر من مرجعية، مما يجعل الحوار بينها حول مصير نفس الأمة صراعيا يدفع الأمة لتحارب نفسها».

يصعب الحوار بين عدة تيارات لاختلاف انتماءاتها الإيديولوجية وحيث تغدوكل واحدة مهددة لوجود الأخرى، وكأن وجود الجميع سينتهي في أجل معين يحضر فيه المكون المختلف، كما يستبعد وجود تيار مختلف أي السير على منطق «كن مثلي أو لا تكون»، ولأنه «غالبا ما تتطابق الهوية التي ينادى بها الإنسان سلبيا مع هوية العدو». لكن بالرغم من عدم تطابق هوية تيار معين مع تيار آخر يمكن تحقيق أدنى حد من التواصل.

أما الجمعية المغربية لحقوق الإنسان يرى المبحوث أن النظام الملكي استغل الاختلافات المرجعية في حركة 20 فبراير لصالحه، من خلال بث النزاعات التفريقية بين مكونات الحركة ليغير بذلك منحى واتجاه الصراع لصالحه، تشارلز تلي اقتفي تاريخ الحركات الاجتماعية كشكل سياسي مبتكر وكشكل متمايز من السياسة التنازعية، والمقصود بها أن الحركات الاجتماعية تتضمن تحركا جماعي لإملاء المطالب التي تتصارع مع مصالح طرف آخر، فالسياسة من هذا المنطلق يقصد بها أن الحكومات أياَ كان نوعها تكون ماثلة لإملاء المطالب.

فالمطالب التي ترفعها حركة 20 فبراير، تتصارع وتتعارض مع مصالح السلطة المخزنية التي تعودت على فرض المونولوج على كل الموجودين في موقع معين حيث يقتصرون على الإنصات والصمت، ولما لا الكلام والتصارع فيما بينها فتسعى الجماعة ومن خلال وجودها في هذا المأزق إلى فرض الحقيقة الجزئية لها كما لو كانت حقيقة العلاقة الموضوعية بين مختلف الجماعات.

هذه الرؤيا تساعدنا على إدراك وفهم الخصوم المتآمرين عندما يتجاهلون اللعبة التي جعلتهم يتنافسون، يخفون الأساس ويغفلون الجوهر أي المصالح التي يجنونها من دخولهم اللعبة.

ففي مسيرة واحدة لحركة 20 فبراير يظهر لك انها تتكون من عدة مسيرات مصغرة تتميز كل واحدة عن الأخرى، ومن خلال تأمل لغة الإشارة الاحتجاجية في مسيرات الحركة يظهر الاختلاف فهناك من يرفع سبابة التوحيد وهناك من يرفع شارة النصر، وهناك كذلك من يرفع الثلاثية الأمازيغية و آخرون يرفعون القبضة اليسارية على حد قول الباحث عبد الرحيم العطري.

بالفعل فإن الميدان الاجتماعي من خلال ما يقدمه من حركات اجتماعية يوفر للأعضاء والأفراد المساهمين فيه أمور أخرى غير ما يبدو أن عملهم يدور حولها، وغايات أخرى غير تلك التي يبدوا أنه يسعى إليها.

فإن ما يجني من ثمرات لا ينحصر في المرامي الظاهرة بل بشكل خفي من أجل إثبات الذات كعضو فاعل في اللعبة السياسية، إذ يحاول كل فرد استبعاد الآخر وكأن وجود الجميع مهدد له.

من هنا نأتي ونثبت فرضيتنا استنادا لما سلف، كون أن الاختلاف الأيديولوجي والسياسي والاجتماعي داخل الحركة 20 فبراير كان عائقا أمام تحقيق التواصل بين مكوناتها، بالتالي عوض أن يخدم أهدافها عمل على نخر جسدها من الداخل ومن ثمة التعجيل في إنهاء نشاطها.

ب- <u>الفعل الاحتجاجي وسؤال الافتراضي :</u>

تعرف الحركات الاحتجاجية بشكل عام الحضور الوازن لمواقع التواصل الاجتماعي والفضائيات باعتبارهما آليتان أساسيتان يستخدمهما القائمون على السلوك الاحتجاجي.

لكن قبل النقاش العميق لابد من التذكير بأن السوسيولوجيا كمعرفة علمية وفي

ظل البحث في إطارها لا يمكننا الإقرار بفرضية السبب الوحيد ونقول بأن الحركات الاحتجاجية بصفة عامة وحركة 20 فبراير بصفة خاصة نتاج الافتراضي و الفضائيات.

يعد «الفايس بوك» شكل من أشكال التعبئة التي اعتمدتها حركة 20 فبراير فأغلب المبحوثين أكدوا إن «للفايس بوك» دور حاسم في التعريف بالحركة وتيسير خروجها للشارع، فصفحات النقاش التي يوفرها أعضاء الحركة والساهرون على تنشيطها، يتم من خلالها نشر الإعلانات والتقارير والبيانات ولما لا الشعارات التي يشهرونها في الشارع، كما يتم فتح النقاشات حول واقع وآفاق الحركة الآن وفي المستقبل.

هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن فئات عريضة من الأفراد المحتجين لايجيدون استخدام «الفايس بوك» ولا وسائل الاتصال الحديثة لكنهم انخرطوا بشكل أو بآخر في حركة 20 فبراير، فمشاركة فئات شعبية لا تجيد تكنولوجيا المعلومات يعني أن وسائل التعبئة متنوعة ولم تقتصر على الجانب المعلوماتي فقط، بل نجد أيضا توظيف المنشورات والدعوات التي تكون إما ورقية أو صوتية جهرية

«البراح» في الأحياء والمقاهي، أو في شكل حلقات نقاش تعبوية ليلية كما كان يقوم بها الطلبة بأحياء السلام والداخلة والهدى والمسيرة بمدينة أكادير.

من جهة أخرى ذهب أحد المبحوثين إلى أن الوسائل التعبوية التي اتخذتها الحركة لم تكن كافية و متنوعة الأمر الذي انعكس سلبا على الجماهير الشعبية التي ملت الخروج، في حين يرى جين شارب أن من أهم أخطاء التحدي السياسي الاعتماد على طريقة أو طريقتين، في حين توجد العديد من الأساليب تبلغ 200 أسلوب لا عنيف تحث ثلاث فئات شاملة وهي : الاحتجاج واللاقتناع، ثم اللاتعاون ثم التدخل، التي تشمل المظاهرات الرمزية والاستعراضات والمسيرات و الاعتكاف.

عموما فإننا نجد موقفين متباينين حول علاقة تكنولوجيا الإعلام والاتصال بالتغيير، فغيدنز انتوني نظر إلى هذه الأخيرة على أنها وسيلة للتغيير الاجتماعي وليست السبب في حدوثه، وفي المقابل نجد اتجاه ثاني يرى أن تكنولوجيا المعلومات هي السبب الأول في التغيير، وتأسيسا على ما سبق فإن لتكنولوجيا الإعلام والتواصل دور هام في التغيير سواء أكانت وسيلة وآلية للتغيير الاجتماعي والسياسي أو سببا رئيسيا في حدوثه.

- خلاصة الدراسة :

وبما أن السوسيولوجيا كمعرفة علمية تفضح الانخداع الذي يرعاه الجميع ويشجع عليه، فإن الأيديولوجيا تخدم المصالح الخاصة وتسعى إلى تقديمها كما لو كانت مصالح

جماعية تشترك فيها الجماعات بكاملها.

وبهذا تكون الدراسة استنتجت أن الاختلاف الإيديولوجي داخل حركة 20 فبراير شكل عائقا أمام تجذرها الاجتماعي والسياسي، فهي كذلك لم تستطع أن تتوحد على الأرضية التأسيسية الأولى، لأن كل عنصر أو عضو من الأعضاء المساهمين في الحركة لا تنحصر ثمرة عمله في المرامي الظاهرة التي يسعى إلى تحقيقها، بل يحاول اكتساب ميزة وأفضلية وإثبات الذات كعضو فاعل مشارك في اللعبة ولما لا متحكم فيها.

لكن ألم يئن الأوان بعد أن يقف القائمون على الفعل الاحتجاجي وقفة تفكير يتم فيها تحديد رؤيتهم الإستراتيجية البعيدة والمتوسطة المدى، يتم فيها تطوير آليات اشتغالهم، والعمل على تجاوز إشكالية الهوية والتاريخ قدر الإمكان والسعي قدما لتحقيق التغيير.

لائحة المراجع باللغة العربية

- **العطري عبد الرحيم، الحركات الاحتجاجية بالمغرب، الناشر وجهة نظر الرباط،الأولى/ أغسطس 2008.**
- **التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، «أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى» القاهرة. 18-15 يناير 1988.**
- **مجموعة باحثين (شوبكي، عمرو، هبة، ربيع) الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي (مصر،المغرب،لبنان،البحرين). مركز دراسات الوحدة العربية .**
- **إبراهيم أبراش.علم الاجتماع السياسي،مقاربةابستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي،**
- **ب.س.لويد، أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، ترجمة شوقي جلال عالم المعرفة.**
- **محمد نجيب بوطالب، الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية، مقاربة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية، سلسلة دراسات وأوراق بحثية.**
- **هندي، عثمان حسين عثمان، الحراك السياسي،دراسة في علم الاجتماع السياسي، الجزء الأول،دار فرحة للنشر والتوزيع،2005.**
- **جدلية الهيمنة والتحرر « الحراك السياسي المصري في بيئة متغيرة»، كتب عربية، 2005.**
- **عيسى لطفي، مغرب المتصوف، الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن العاشر ميلادي إلى القرن السابع عشر ميلادي، مركز النشر الجامعي،2005.**
- **موريس دفرجيه،السوسيولوجيا السياسية، مبادئ أولي في علم السياسة،ترجمة هشام دياب،دمشق1980.**
- **إبراهيم أبراش،المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، فلسطين،دارالشروق،ص 238.**
- **عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة.**
- **حسين خزاعي، مهارات الاتصال في الخدمة الاجتماعية، دار البركة للنشر والتوزيع .عمان الطبعة الاولى 1425-2004.**
- **مجموعة من الباحثين، الربيع العربي ...الى أين؟سلسلة عالم المستقبل العربي.مركز دراسات الوحدة العربية.**
- **انتوني غيدنز. علم الاجتماع .ترجمة فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية مؤسسة ترجمان.الطبعة الرابعة بيروت. اكتوبر 2004.**

• بيير بورديو، الرمز والسلطة ترجمة عبد السلام بن عبد العالي.دارتبقال للنشر، الطبعة الاولى 1986،الدار البيضاء المغرب.

• مجموعة من الباحثين، إشكاليات الفكر المعاصر.ترجمة محمد سبيلا، سلسة ضفاف منشورات الزمن. الطبعةالأولى 2009 الرباط.

• ناصف نصار، الايدولوجيا على المحك.دار الطليعة بيروت.

• تشارلز تلي.الحركات الاجتماعية 2004-1768.ترجمة وتقديم ربيع وهبة.المجلس الاعلى للثقافة، الطبعة الاولى.القاهرة 2005.

• احسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة.دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة. دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن.الطبعة الثانية 2010.

• جين شارب.من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، إطار تصوري للتحرر، ترجمة خالد. دار عمر . مؤسسة ألبيرت اينشتاين، الطبعة الأولى6 أكتوبر 1993.

• جوردومارشال. موسوعة علم الاجتماع. ترجمة محمدالجوهروآخرون.المجلد الأول. الطبعة الثانية 2007.

• عبد المجيد لطفي، علم الاجتماع، الطبعة السابعة، بالقاهرة، دار المعارف،1976.

• أمين معلوف ، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، الطبعة الأولى 1999.دار الجندي للنشر.دمشق.

• رفيق حبيب. المقدس والحرية، الطبعة الأولى 1998. دار الشروق القاهرة.

• جين شارب. من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، إطار تصوري للتحرر، ترجمة خالد. دار عمر. مؤسسة ألبيرت اينشتاين، 6 أكتوبر 1993 الطبعة الأولى.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

• Cours de sociologie politique, chawkigaddes, école polytechnique de Tunisier.

• Arab political documents, American, university of berirut of political studies and public administration,1975

• North african historal reviw, universiteaucute, d'lndiana 5 aout 2010.

• Sociologie politique, B.Betrand (paris presses universities de France,1997) 74.75 Mosca , The rulingclas

• The politics of the develo sing aress, gabriel almond, and jamescoleman, New jersey.1960.

• Arab and the challenges of the country the beginnings tayessara.

• Touraine(Alain), la voix et le regard, éditions serial. Paris.1978.

• Touraine(Alain), la conscience ouvrière, paris, seuil, 1968.

• Touraine(Alain), production de la société. paris, seuil1973.

• Touraine(Alain), parole et le sang, paris, seuil, 1973

• Touraine(Alain), pour la sociologie, éditions seuil, paris.1974.

• Touraine(Alain), sociologie de l'action, paris, seuil, paris1965.

مواقع الشبكة العنكبوتية

• www.google.fr

• www.facebook.com

• www.lesclassiquedessciencessocial.com

• www.almoustapha.com

حركة 20 فبراير : ولوج الاحتجاج المغربي إلى الفضاء العام

حياة الدرعي

شهد المجال العام بالمغرب تطورا مهما منذ نهاية القرن العشرين، خاصة بعد تولي حكومة التناوب التوافقي تدبير الشأن العام، وما رافق هذه المرحلة من انفراجة سياسية ومصالحة، كان من أبرز نتائجها مصالحة المغاربة مع مجالهم العام، وإبداعهم في التعبير عن مطالبهم من خلاله، وتفاعلهم مع القضايا المحلية والوطنية والدولية، فاخترقوا الساحات والشوارع العامة وجعلوا منها مجالا عام تناقش داخله قضايا الشغل وارتفاع الأسعار ومساندة الشعوب المضطهدة والاحتجاج ضد التهميش.

لقد ظهرت مجموعة من الحركات الاجتماعية والانتفاضات والاحتجاجات منذ تولي حكومة التناوب التوافقي السلطة، ودخول المغرب مرحلة سياسية أكثر انفتاحا من المرحلة التي أعقبت استقلال المغرب، التي ساد فيها القمع والتنكيل بالمعارضين والرمي بهم في غياهب السجون بتهم واهية.ففي ظل هذا الانفراج السياسي، بدأ المغاربة يكتسحون بمطالبهم المتعددة المجال العام بأهداف متنوعة فتارة من أجل العمل، كما هو شأن المعطلين حاملي الشواهد الجامعية بمختلف درجاتها، وتارة من أجل التعبير عن غلاء المعيشة والتهميش، وتارة من أجل التضامن مع قضايا عربية...

غير أن ظهور حركة 20 فبراير سنة 2011 شكلت المنعطف الأبرز في ولوج المغاربة المجال العام شكلا ومضمونا، بفعل تميز مطالبها بالجرأة وارتفاع سقفها، وتناولها جوانب سياسية كان المغربي يتحاشى مجرد الجهر بها علنا في المجال الخاص، فبالأحرى التعبير عنها بصوت مرتفع في الساحات والشوارع، ومناقشتها في مختلف المجالات العامة. كما تميزت عن غيرها من الاحتجاجات التي سبقتها بتنوع مطالبها وشموليتها. وبتعدد نقاط الاحتجاج حول المطالب ذاتها، بمعنى أن المطالب التي كانت ترفع بالبيضاء هي نفسها التي رفعت في زاكورة وطنجة والرباط... غير أن ربط مطالب حركة 20 فبراير بالمطالب السياسية لوحدها، يعد تنقيصا لها ونوع من ممارسة الإجحاف ضدها، لأن مطالبها كانت أيضا اجتماعية واقتصادية، وتضمنت مبدأ تكافؤ الفرص والحق في العيش الكريم.

ساهم الحراك المغربي في مصالحة المواطن مع مجاله العام، وبات كل مواطن يعي

جيدا أن هذه المجالات ملكه، وفضاء للتعبير ولنقاش مختلف الآراء العامة والتداول فيها. فقد كان من نتائج نجاح المواطنين في تونس أولا وفي مصر ثانية الإطاحة بنظامين مستبدين، حكما شعبيهما بقبضة من حديد بعد نزول مواطنيهم إلى الساحات والشوارع للتعبير عن رغبتهم في الكرامة والعيش الكريم والعدالة دور في تأجيج مشاعر المغاربة وإحياء آمالهم في بلوغ إصلاحات سياسية، ظلت حبيسة النفوس في ظل الخوف من المجهول. وهو ما يفسر الكم الهائل من الاحتجاجات التي عمت المدن والقرى في مجموع مناطق المغرب.

أفرز تدهور أوضاع المجتمع اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا في تدمر المجموعات الاجتماعية بالمغرب، مما سمح بولادة دينامية اجتماعية وسياسية جديدة تميزت بخصائص منفردة، وبسقف مطالب مرتفع، لم تستطيع الأحزاب السياسية أو الفاعل السياسي بلوغها جملة، وهو أيضا ما يبرر عدم خروج حركة 20 فبراير من رحم أي حزب سياسي، وإن كانت بعض مطالبها قد تضمنت في وثائق حزبية مثل وثيقة الوفاء للديمقراطية التي أصدرها مجموعة من مكونات الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، وإن شارك فيها حزبيون من تلوينات مختلفة. فهي فعل اجتماعي جديد بدينامية وآليات جديدة وبنفس جريء، وضع أصبعه على مكمن الخلل والذي عبر عنه بمحاربة الفساد.

لقد أخرجت الدينامية الجديدة التي أفرزتها حركة 20 فبراير المجال المغربي من الانغلاقية التي سيطرت عليه لعقود طويلة بواسطة عدة آليات، كالإعلام بمختلف تصنيفاته وبالآلة القمعية والدعاية المروجة للثقافة الرجعية المستنبطة من طقوس القرون الوسطى، للحيلولة دون دخول المجتمع مرحلة الحداثة والاحتكام للعقل كفيصل في فكر ومواقف المواطنين.

وتمثل حركة 20 فبراير حالة فريدة من حالات الاحتجاج التي شهدها المغرب منذ الاستقلال. لقد جاءت هذه الحركة في سياق دولي وجهوي خاص، ولا يمكن التبخيس بأي حال من الأحوال من قيمة السياق المحلي الخاص الذي أطرها، والذي حكم تجربتها منذ انبثاقها. فهي أول حركة قاربت الجوانب السياسية في المغرب وعبرت عنها في الشارع بشعارات واضحة، ووجهت سهمها باتجاه رأس السلطة بالمغرب، وانتقدت محيطه، وعبرت عن مكامن الفساد الذي يعتمر في هرم السلطة.

وفي الآن ذاته فهي حركة اجتماعية تبنت مطالب مختلف الفئات الاجتماعية

بالمغرب، التي تتقاسم نفس الهم ونفس الأفكار، في غياب تام لمؤسسات التنشئة السياسية التي لم تستوعب السقف العالي لمطالب المجتمع، وتعاملت مع الحراك بمنطق سياسي، يحكمه الخسارة والربح، بعيدا عن استحضار نبض المجتمع وقضاياه.

ظهرت حركة 20 فبراير بعد مرحلة ركود سياسي تام، ناتج عن تراجع اليسار ومشروعه السياسي، الذي لم يستطع التطور ومسايرة التحول المجتمعي، وبالمقابل شهدت المرحلة صعودا ملفتا للتيارات والمرجعيات الإسلامية سواء المعتدلة أوالمتطرفة، وفي ظل عزوف تام عن فعل السياسي من لدن الشباب، وفي ظل هيمنة كلية للجهاز المخزني على الحياة السياسية، وسيطرتها على كل المؤسسات السياسية والنقابية والحزبية.

لقد أحكم النظام السياسي قبضته على الحياة السياسية منذ نجاحه في السيطرة على الانتفاضات والاحتجاجات العفوية التي فجرتها سياسة التقشف (التقويم الهيكلي) على التوالي سنوات: 1981، 1984، 1991، و استطاع أن يضمن ولاء كل القوى اليمينية التي ساهم في ولادتها، ووضع قيادات تابعة له كليا لتسييرها (الأحزاب الإدارية والجمعيات والنقابات الملحقة بها)، كما ضمن أيضا بناء تكتل سياسي قوي تحت اسم «الكتلة الديمقراطية» التي أدمج في صفوفها الاتحاد الاشتراكي الذي ظل يشكل قوة سياسية أولى في المغرب معارضة ذات امتداد جماهيري قوي، حاضر في النقابات والجمعيات...، ومع بداية «حكومة التناوب» سنة 1998م، بدأ الخطاب الاشتراكي يتراجع اجتماعيا، فعوض بتيارات وخطاب ديني المرجعية نجح بحكم قرب خطابه من نبض المجتمع ضمان حضور قوي وسط مختلف الفئات الاجتماعية.

أعطت انتخابات 2007م بعد نسبة المشاركة الضعيفة في العملية الانتخابية انطباعا بأن المغاربة خاصموا السياسة وقضاياها، وركز الكل على كيفية مصالحة المواطنين مع صناديق الاقتراع، ولم ينتبه أي أحد إلى أن المغاربة يطمحون لحياة سياسية حقيقية بمعطيات جديدة، تقوم على احترام المواطن وجعله في صلب اهتمامات السياسيين. حتى جاء الحراك الاجتماعي لسنة 2011م بمطالبه، ليبين السبب الحقيقي وراء ضعف المشاركة السياسية.

تجدر الإشارة إلى كون الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية قبل حراك 20 فبراير، اتسمت بظهور حركات اجتماعية متعددة، قطاعية، مثل حركة المعطلين وحركة المدن والقرى ضد التهميش والفقر مثل احتجاجات سيدي إفني، و تنسيقيات مناهضة لارتفاع الأسعار وغلاء المعيشة، وظهور تنسيقيات نقابية للدفاع عن الفئات

المتضررة من موظفي التعليم وموظفي الجماعات المحلية...، وقد ساهمت مجموعة من العوامل في ميلاد حركات اقتصادية واجتماعية المضمون متعددة ومتنوعة، منها الدينامية السياسية والمجتمعية المعقدة والمحدودة الآفاق التي فرضت على المواطنين اختيار المجال العام للتواصل مع المجتمع والتعريف بمشاكلها، وآلية لإيصال صوتها للمسؤولين عن تدبير القطاعات التي تطالها مطالبهم لحل مشكلاتها.

إن المتتبع لمسار الحركات الاحتجاجية في المغرب منذ منتصف التسعينيات من القرن العشرين، يجد أن الفرضيات التي تحكمه:

1 - الحركات الاحتجاجية، وهي إمكانية جديدة يقدمها النظام السياسي المغربي، وهو بصدد التحول من نظام مغلق إلى مفتوح. «وترتبط الأحداث الاحتجاجية دائما بمسلسلات التغيير التي تعيشها النظم السياسية في لحظات معينة، بمعنى أن فهم الحركات الاحتجاجية مرتبط بمسلسل إصلاح السلطوية».

2 - يوضح الحدث الاجتماعي والسلوك الاحتجاجي والإمكانية الاحتجاجية» أن هناك انتقالا قد حدث في علاقة المحكوم بالسلطة السياسية، وذلك باعتماد الاحتجاج السلمي بدل العنف المميت، والسلوك الاحتجاجي – السياسي المعلن أمام مراقبة السلطة السياسية، بدلا من السلوك الاجتماعي – السياسي المبطن والخوف من المخزن في الماضي، إن لم نقل أنها بداية التحرر من المخزن.» فمنذ ميلاد حركة المعطلين والمواطن العادي يرى شبابا وشابات حاملين لافتات ومرددين شعارات تطالب بالحق في الشغل وبالكرامة وتكافؤ الفرص في ساحات الرباط وأمام قبة البرلمان، وهو ما جعل المشهد عادي لدى المواطن مع توالي واستمرار الوقفات، وبات توظيف الشارع كمجال للاحتجاج مسألة طبيعية في مخيلة المغربي العادي.

من خلال ما سبق يتضح أن الحركات الاحتجاجية بمختلف صنوفها في المغرب، اجتاحت المجال العام وجعلت منه منصة للتعبير عن مطالب مختلفة سواء في البوادي أو في الحواضر،وإن كان بقدر متفاوت، وقد اتسمت بالجرأة، ف «الجمعية الوطنية لحملة الشهادات المعطلين بالمغرب» التي ولدت في الشارع العام، فرضت على النظام السياسي التعاطي مع مطالبها بإيجابية للحد من قوتها، والحيلولة دون اتخاذها طابعا كفاحيا، فتم إدماج المعطلين في الوزارات والجماعات المحلية ..، وخلال العقدين الأخيرين من تاريخ المغرب السياسي طغى النضال الاجتماعي والجماهيري، واتخذ منحى تصاعديا يوما بعد يوم، وتجاوز الإطارات السياسية التقليدية واستقل عنها.

عزز ميلاد حركة 20 فبراير الجو العام الذي كان سائدا، ورسخ فكرة ملكية المواطنين للمجال العام وفضاءاته، وطبعته بخصائص جديدة، وغذى الشأن العام وقضاياه مثار نقاش حر في كل المجالات العامة، وبات التداول في قضايا الفساد والمفسدين عنصرا أساسيا في الحوارات والنقاشات العامة.

وبات المغربي يحتج بدون حدود، وبدون خوف كلما شعر بالإهانة والتجاوز، فبعد العفو الملكي على دانيال كالفان، المتهم باغتصاب مجموعة من الأطفال في مدينة القنيطرة، ملأت الإدانة والسخط المجال العام الافتراضي، وتعددت التعليقات والصور الساخرة من هذا الفعل، وتوجت مواقف الرفض بوقفة احتجاجية في مدينة الرباط حضرها مجموعة من الفعاليات المجتمعية والسياسية وبعض شباب 20 فبراير، وعلى الرغم من العنف الكبير الذي ووجهت به هذه الوقفة، غير أن قوتها تكمن في أن الاحتجاج لم يعد يضع في حسبانه الحدود والطابوهات والمراتب السياسية، و الخوف من المصير، لقد أثبتت هذه الوقفة والأشكال الاحتجاجية التي انتقدت هذا الفعل، أن رد الفعل بات مصدره الفعل، بغض النظر عن مصدره، بمعنى آخر: لقد كانت الوقفة ضد العفو الصادر عن الملك -والمغاربة قاطبة يعلمون أن العفو ملكي ومصدره الملك- ومع ذلك نظم المغاربة الوقفات الاحتجاجية، لكون الفعل حمل إهانة كبيرة لمشاعرهم، وهو ما اضطر الملك إلى العدول عن العفو ومعاقبة مدير إدارة السجون بإعفائه من مهامه.

اتسع مد الحركات الاحتجاجية بعد تولي حكومة التناوب تدبير الشأن العام بخروج أفواج من الحركات الاحتجاجية للدفاع عن قضايا مختلفة، وتنظيم أشكال احتجاجية أمام المعتقلات السرية السابقة، التي عانى فيها المعتقلون خلال سنوات الرصاص كل أشكال العنف والتعذيب (معتقل تازمامارت، معتقل قلعة مكونة، معتقل درب مولاي الشريف...)، إضافة إلى احتجاجات كل من الحركة الأمازيغية والإسلاميين.

ساهمت الحركات الاحتجاجية العديدة التي ظهرت بالمغرب بعد مرحلة التسعينيات في تحول الشوارع ومختلف المجالات العامة إلى مجالات مفتوحة للنقاش. وانتقلت القضايا السياسية من المؤسسات الحكومية والأحزاب والنقابات إلى الشارع، وبفاعلين جدد يمزجون السياسي بالاقتصادي والاجتماعي، والابتعاد التام عن المؤسسات السياسية التقليدية كالأحزاب والنقابات - وإن كان بعض منظميها ينتمون للأحزاب والنقابات- وبالمقابل عوضت بالاحتجاج في الشارع، بعيدا عن أي تعاقد من شأنه التأثير أو تحريف مسار مطالبهم،» وتشكلت الملامح الأولى لهذه الإستراتيجية فعليا

منذ بروز فاعلين احتجاجيين جدد(الإسلاميين، النساء، الحقوقيين، الأمازيغيين...) وهي حركات بحثت عن قنوات وأشكال جديدة للاحتجاج لم تكن في السابق، بالنظر إلى المناخ السياسي الذي ساد، لتتجرأ على المطالبة باقتحام الفضاء العام».

أصبح المغاربة بفعل تعدد حركات الاحتجاج أكثر الشعوب تصالحا مع الشارع، بعدما ضاقت بمطالبهم المؤسسات التقليدية، إن لم نقل عجزت عن إيجاد إجابات شافية لمطالبهم، بعدما أن وثقوا بأن الشارع والاحتجاج به أكثر فعالية لحل المشاكل التي تواجههم، وللتعبير عن الآراء المختلفة سواء تلك المتعلقة بالقضايا العربية أو القضايا الداخلية.

غذا الشارع مجالا للاحتجاج بالنسبة للمغاربة، ولم يعد يشكل التواجد فيه للاحتجاج والتعبير عن المطالب أي عائق. إن الشارع لم يكن غريبا عن المغاربة وعن احتجاجاتهم، بل شكل حيزا مهما للتعبيرعن المطالب المختلفة منذ التسعينيات، وهو مايحيل إلى أن ثقافة الاحتجاج عبر احتلال الشوارع وتوظيفها ارتبط بفترة سابقة لظهور حركة عشرين فبراير. والحركة وجدت أرضية متينة وعلاقة وطيدة بين المغاربة وبين ثقافة الاحتجاج في الشارع، وحتى المغاربة الذين لم يسبق لهم المشاركة في أي من الاحتجاجات التي شهدها المغرب قبلا، اعتادوا المشهد وتعرفوا عليه واستأنسوا بتفاعلات السلطة معه تارة بالقوة والمواجهة العنيفة وتارة بالتجاهل وتارة بالتفاوض وتحقيق المطالب.

حري بالذكر أن الحركات الاحتجاجية السابقة لفترة التسعينيات نادرا ما كانت تجعل من الشارع حيزا لها باستثناء الحركة العمالية التي كانت تقدم استعراضا في الشوارع يوم عيد العمال (عيد الشغل) وفي بعض الإضرابات التي تطورت مجرياتها إلى مواجهات بين السلطة والمجتمع مثل إضراب 1981م بالدار البيضاء. وكانت الاحتجاجات الوحيدة التي يسمح لها باختراق الشارع هي الاحتجاجات المتعلقة بالقضايا العربية كما هو الشأن في أيام التضامن مع الشعب العراقي والشعب الفلسطيني.

وغالبا ما كانت الأحزاب السياسية المعارضة عبر أدواتها التواصلية المتمثلة في الجرائد الحزبية، والكتابة على الجدران سواء في المؤسسات العمومية والثانويات والشوارع فضاءات للاحتجاجات التي تعبر عن مضامين تمس شكل سير الحكم ورموزه، وتعبر عن مظاهر الاستبداد. مما يعني أن الاحتجاج الذي كان يصدر عن المؤسسات غير الحزبية والنقابية كان في معظمه تعبيرات سرية تتخذ من المجالات العامة متنفسا للتعبير عن غضبها وعن مواقفها اتجاه القضايا المختلفة. وشكلت كلمات الأغاني

بحمولاتها السياسية العميقة التي كانت تختزنها، أداة للتعبير عن الاحتجاج والتواصل سياسيا مع فئات عريضة. كانت هذه الأغاني تجد صدى لها في صفوف الطبقات المسحوقة التي وجدت في كلماتها وتعبيراتها فرصة للتعبير عن حالة عدم الرضى عن الوضعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة، وما كان احتضانهم للمجموعات المختلفة وافتخارهم بما تقدمه إلا تجسيدا قويا لهذه البنية التفاعلية ولحالة من التماهي والانصهار، وكأن لسان الحال يقول نحن نتقاسم نفس الرؤية والهموم ولنا نفس المواقف، فخلال فترة السبعينيات والثمانينيات – في عز سنوات الرصاص – احتضن المغاربة قاطبة (موظفين – فلاحين – عمال ..) أغاني ناس الغيوان، لمشاهب، جيل جيلالة، ورددوا كلماتها واستوعبوا معانيها ودلالاتها وتفاعلوا معها، وتواصلوا بها وعبرها للتعبير عن أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية مزرية كانت سائدة، ممزوجة باستبداد وطغيان كان يتربص بكل مخالف للخطاب السائد.

إن الحركات الاحتجاجية التي سادت قبل التسعينيات، عبرت عن مطالبها بصيغ بعيدة عن الشارع، واحتمت بمؤسسات سياسية استمدت منها الشرعية كالمعارضة التي كان يعبر عنها حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، وجعلت من الفن منصة للتعبير، اللهم بعض الاحتجاجات التي تحولت إلى مواجهات بين السلطة والمحتجين، وغالبا ما يرجع السبب إلى جو القمع والاستبداد السياسي الذي عانى منه المغاربة خلال تلك الفترة. ما يعني أن للأشكال الاحتجاجية علاقة تفاعلية مع طبيعة النظام السياسي والوضعية السياسية العامة.

إن ما يؤكد هذه العلاقة هو التغيير الجوهري الذي عرفته ظاهرة الاحتجاج الذي شهدته فترة التسعينيات من القرن العشرين في ظل حكومة التناوب، وبعد رغبة المخزن في التصالح مع الشعب بعدما تبين له انسداد الأفق، خصوصا بعد تراكم المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والاعتراف بالسكتة القلبية والتعبير عنها علنا في خطاب للحسن الثاني.

في ظل هذه المتغيرات تحولت الحركات الاحتجاجية إلى المجال العام بعد التماطل الكبير في التجاوب مع مطالب اعتقد أصحابها أنها مشروعة، وبعد الانفراجة السياسية التي فرضتها ظروف داخلية ودولية. لقد تميزت الحركات الاحتجاجية بالمغرب منذ منتصف التسعينيات بالسلمية، وبتغير المضامين المطلبية، وهكذا ظهرت أشكال احتجاجية جديدة مثل الاعتصامات والتظاهر في المجال العام. ودشنت العلاقة بين الاحتجاج والمجال العام وخاصة الشارع كمجال جديد للتعبير عن المطالب حركة

المعطلين عن العمل من حاملي الشهادات العليا، بعيدا عن المجالات المغلقة والاتجاه للمجالات المكشوفة أمام الجميع وغير المحدودة.

ظهرت حركة المعطلين الحاملين للشواهد العليا منتصف التسعينيات من القرن العشرين الميلادي، واتخذت لنفسها مجالا للاحتجاج شارع محمد الخامس أمام البرلمان، وهو المجال الذي يزال لحد الآن مقرا رئيسيا لاحتجاجاتها التي لم تنقطع، وشكل مطلبها الأساسي الإدماج المباشر في الوظيفة العمومية، إن ما يميز هذه الحركة هو توحدها من حيث الأشكال الاحتجاجية رغم تشعب تنظيماتها...

إن اختيار الحركات الاحتجاجية التوجه صوب المجالات المفتوحة كالشوارع والساحات والاعتصام، أدى إلى تناسل الحركات الاحتجاجية الاجتماعية مثل الاحتجاج ضد التهميش، الاحتجاج ضد السكن العشوائي، الاحتجاج ضد الطرد التعسفي، ضد غلاء الأسعار إلخ.

4

المحور الرابع

الاحتجـــاج المغربي في أبعاده الدينية و الشبابية

السلفية في المغرب : حركة احتجاجية بلبوس ديني



عبد الحكيم أبواللوز

المفهوم المركزي في عنوان البحث هو «**السلفية**» وهو من المفاهيم التي يعسر تعريفها لفرط استعمالها في سياقات مختلفة ومتباينة، لكننا وانطلاقا من اشتغال طويل حول مختلف نواحي اشتغال الحركات التي هي موضوع هذه المداخلة، خلصنا إلى تحديد مقصودنا من هذا المفهوم ، إذ نظرت الدراسة إلى مفهوم السلفية على انه يرمز إلى نزعة احتجاجية على التطويرات التي طرأت على المستويين من مستويات الدين ، المستوى الفكري والتعبدي، فقد تهتم بعض هذه النزعات بعملية إعادة تقنين الدين على المستوى العقائدي ، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد كما هي موجودة بالفعل، وقد تنصرف نزعات أخرى إلى إعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، كلماتها، إشاراتها وإجراءاتها، لكي يحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

من الناحية السوسيولوجية تتمظهر هذه النزعة التدينية في الزمن المعاصر في حركات ذات طابع طائفي، وهي بالتعريف: حركات تحاول ضمان الاستقلالية تجاه العلاقات الاجتماعية السائدة، إنها حركات احتجاجية تتبنى تدينا طائفيا راديكاليا ترفض بموجبه المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وللنزوع على الحفاظ على أقصى حد من الحرية تجاه ما درج عليه المجتمع الرسمي من عادات وسلوكيات دينية، مستوحيا طقوسه الخاصة من مذهبية دينية أخرى، أو من تأويل مختلف للديانة الرسمية

ولقد كان الافتقاد إلى الخطاب الاجتماعي السياسي الثقافي...، بما هو مجموعة من الأفكار والتصورات السياسية المرتبطة منطقيا، والمتعلقة بتحليل الواقع وتحديد طرق معالجته والتأثير فيه، عائق في وجه دراسة للحركات السلفية ، كما أن عدم توفره هذه الأخيرة على منبر إعلامي يمكنها من التعبير عن الرأي السياسي جعل جل نشاطها منحصرا في حلقات التدريس ونشر وتأليف الكتب وغيرها من المناشط المليئة بالوعظ الديني، فما ظل يستقطب اهتمام الحركات السلفية هو الاستقامة الفردية (perfection personnelle) وليس الفعل الجماعي (l’action collective) الذي

يتوخى أهدافا دنيوية، وهذا ما يجعل منها حركات تزدري السياسة وتبعدها من اهتماماتها. مثلها في ذلك مثل العديد من الحركات الدينية التي لا تهدف على الاستيلاء على السلطة أو التحوير الثوري للمجتمع، فبعضها يعمل على تكوين جماعة مؤمنين حقيقيين، ولنا في حال اللوبافيتش في العالم المسيحي أو التبليغ في العالم الإسلامي أكبر مثال على هذه الحركات، ذلك أنها تقترح صيغة أخرى للحياة تكون التضامنات الأهلية والجماعية فيها مؤسسة على التجربة الدينية الشخصية.

وإذا كانت الاحتجاج غير موجودة على مستوى الخطاب، فإن ذلك لا يعني غيابه، فهي تنتمي إلى مستوى آخر، مستوى الرمز و الممارسة اليومية بحيث يمكن ان نجد بعض مدلولاتها في أشكال العمل اليومية، والطقوس، والتنشئة، والعلاقات الاجتماعية....

إذن، فعلى الرغم إذن من رفضها للسياسة امتناعها عن الخوض فيها، فإن لا شيء يمنع الطوائف من تأويل العالم الحالي ما يسود فيه من نزعات وظواهر دينية ودنيوية ومن تم بناء «أيديولجيا احتجاج»، وهذا هو السر في أن أصبحت الحركات السلفية موضوع بحثنا أصبحت تستقطب اهتمام مختلف التيارات السياسية، وأضحت موضوعا ترسم في ضوئه الاستراتيجيات الدولية والسياسات الوطنية، ويبين كيف لمذهبية دينية و لا سياسية منافسة الإيديولوجيات الأخرى الدينية منها والعلمانية.

انطلق محمد ابن عبد الوهاب في صياغته لمفهوم التوحيد من اعتبار فقهي أن التوحيد أساس الديانة الإسلامية، ويعني به إفراد الله بالعبادة دون سواه. فالمجتمع انعكاس، أو ينبغي أن يكون انعكاسا، لهذا للتوحيد الإلهي، فإذا كان التوحيد صفة أساسية للذات الإلهية، فإنه في المجتمع يحتاج على تحقق و بناء، و ترجمة التوحيد على مستوى المجتمع لا يتم إلا عن طريق تحقيق مجموعة من مشاريع الوحدة : وحدة العقيدة، وحدة الفقه، وحدة السياسات، وحدة الشعائر...

ويزيد ابن عبد الوهاب في تفصيل ما يعنيه بمبدأ التوحيد، وأثره على المعتقدات المتصلة بالإلهيات ككل، من خلال فكرتي «توحيد الاولوهية» و»توحيد الربوبية»، فعند تطبيق المبدأ في فهم الاعتقاد بالله، فإن التوحيد يعني « توحيد الربوبية»، وعند تطبيقه على المؤمن، يعبر عن الالتزام « بتوحبد الالوهية» نحو الله وحده، كما يقرر الوهابية ترابط هذين المعنيين للتوحيد، فتوحيد الربوبية تيرتب عليه توحيد الألوهية، والتسليم بتعدد الآلهة هو إدخال التعدد والشرك في الحياة الدبنية. وبالعكس، لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية وفي نفس الوقت الإيمان بغير الله, مما يعني أن توجيه جزء

من العقيدة التي يدان بها لله وحده نحو نبي أو ولي او حاكم سياسي..هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشرك لأنه تسليم بغير ألوهية الله وبغير ربوبيته، إذن فلا يمكن بدون تحقق المبدأين: « توحيد الربوبية و « توحيد الالوهية»، تجسيد الإيمان الحقيقي بالله، فعبرهما فقط يجد الانسان في فكرة الله نشاطه ومضمون مثله الأعلى.

ويمكن القول، بشكل اقل تجريدا، أن الحقل الدلالي الذي يفتح عليه مفهوم التوحيد لا يقف عند هذا الموقف الأصولي في الاعتقاد والذي مضمونه «الاعتقاد بالله كما وصف به نفسه من غير تعطيل او تـأويل»، وإنما يمتد ليشمل ضوابط للممارسة الدينية، فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على مقولة التوحيد، فإن السلوك والممارسة ينضبطان بهذا المبدأ انضباطا مطلقا لا مجال فيه لإشراك غير الله في العبادة بأي طريقة سواء كانت صلاة أو تقربا أو دعاء...

تنآى الإيديولوجيا الوهابية بهذا على تصورات اخرى في الموضوع ومنها الصوفية، فإذا كانت الوهابية تقول أن المثل الاعلى للمؤمن الحقيقي لا يتاتى إلا من خلال صحة الاعتقاد بالله، تتصور الصوفية أن المثل الاعلى للمؤمن الحقيقي لا يتاتى إلا من خلال الاشتغال بالزهد وإماتة الجسد الذي تؤدي على إلغاء التمايز بين الذات والموضوع، وإلى والسمو بالروح على حالة من النشوة التي تشعر فيها باتصالها بالله.

يؤدي بناء فكرة التوحيد على منوال الوهابية، إلى إعادة صياغة الإشكاليات التي تطرحها مسألة التوحيد بشكل اكثر حدة ، بحيث تكاد تكون المقولات المركزية الأخرى في الفكر الوهابي متمحورة حول هذا التوحيد باعتباره أهم مكونات التدين، والعنصر ذو الدلالة بالنسبة إلى الإشكاليات المتفرعة عنه كمسائل الانتماء والهوية والولاء والاختيار والولاء والبراء. مما يجعل التوحيد حجر الزاوية في العقيدة الإسلامية بحيث لا تتحقق وحدة الثقافة والهوية الإسلامية لا تتحقق إلا عبر عقيدة التوحيد.

ومثال ذلك أن التفقه في الدين، تقول السلفية، لا يتم إلا بمعرفة بأصول الاعتقاد تاما وشاملا أي ما يتصل بها من صفات وشروط ولوازم ونواقض، ثم يأتي بعد ذلك وجوب العلم الصحيح بأحكام الصلاة وخصالها ومبطلاتها وغير ذلك من الأحكام التي تخص بقية طقوس الإسلام. يقول الزمزمي:

« إن من المسلمين من يحرصون على طلب العلم والتفقه في الدين، ولكنهم يحسبون أن تفقههم في الدين ينحصر في العلم بأحكام الصلاة والصيام وفي الإلمام ببعض جوانب الحلال والحرام، فإذا استوعب العلم بهذه الأمور ظن أنه انتهى إلى غايته من العلم الشرعي، ونال حظه من التفقه في الدين، مع انه قد يكون غافلا عن

أصل دينه وحقيقة إيمانه، فلا يدري من أصل الاعتقاد وتوابعه ولوازمه إلا نطقه بكلمة التوحيد، التي لا يدرك منها مفهومها الصحيح ولا دلالتها الشرعية».

إن السلفيين يرفضون التعبير عن مشروعهم بعبارات مأخوذة من قاموس الحركات الإسلامية أو المثقفين الإسلاميين وأكثرها انتشارا تعبير'المشروع الحضاري الإسلامي'» ، على خلفية أنه لا يعبر عن المكانة التي ينبغي أن يحتلها التوحيد كأولوية في كل عمل دعوي، بل يجعل هذه المحور موازيا أو مواليا من حيث الأهمية للجبهات الأخرى للعمل الدعوي (العمل الثقافي، الاجتماعي، الخيري، السياسي)، وبالتالي فإنها لا تبلغ ما يحظى به التوحيد من اولوية على فرض أهمية تلك الجبهات، وهذا ما يجعل من السلفية نوعا من البروتستانتية الإسلامية من خلال تأكيدها على انه لا حكم لغير الله، ورفض كل تهاون في مسالة الوحدانية والتمسك الشديد بالأخلاق . فعبرهذه المركزية التي يحتلها مفهوم التوحيد تم القفز بالمقولات الوهابية، سواء التي صدرت عن عبد الوهاب نفسه أو كما عبر عنها أتباعه، من مجرد خطاب ديني لاهوتي إلى أيديولوجيا ترصد الوضع القائم ،وتقم بدائل بصدده. ملم يكن هذا الانتقال اعتباطيا، بل تم بشكل تدريجي وفي تساوق مع المعتقد الذي تحمله هذه العقيدة، فانتقال الكلام من مجال القيم المعتقدات إلى مجال الممارسة، جعلت الوهابيين ليسوا فقط أصحاب رؤية عقدية بالمعنى الحصري للكلمة، وإنما أصحاب مواقف وردود على واقع الممارسة العبادية التي شهدتها عصورهم. فإذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الاجتماعي للممارسة العبادية (La religiosité) ، الذي لا يحصرها في مجرد وسيلة التي تعبر بها الأفراد والجماعات عن علاقتهم بما يعتبرونه مقدسا، ولكن في الأساس إظهارا للمشاعر وتعبيرا جماعيا عن الموقف من الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية، لأدركنا أن الوهابية تتعدى كونها مجرد منهج في الاعتقاد، لتنطوي على مذهب اجتماعي يحاول من خلال عقيدته رسم صورة مجتمع آخر أساسه التضامن العقدي الذي يجعل من الأمة جسدا واحد يتضامن كل جزء فيه مع الكل، ويدين فيه الكل للجيل المؤسس (الصحابة والتابعين)، ويرتبط به برابط معنوي وسلوكي ساعيا إلى تحقيق مجتمع «أهل السنة والجماعة». و انطلاقا من هذه الخلفية، نفهم لماذا تحارب الوهابية كل أشكال التدين المحلية وكل التقاليد دينية كانت أم دنيوية، والنظريات المبررة لها، بمعنى أنها تهاجم من منظور ديني كل المظاهر الاجتماعية حتى لو كانت ليست دينية بالضرورة.

<u>* الايديولوجيا السلفية وقدرتها على التعبئة :</u>

تتميز االسلفية بكونها بناء إيديولوجي مضبوط المصطلحات والمفاهيم، وبسهولة

التعبير عن مقولات هذا البناء وتيسر استعمال مصطلحاته. الشيء الذي يناسب جمهورا متلقيا متواضعا من حيث المؤهلات العقلية والإدراكية، بحيث يصعب على من المتمرس على الخطاب اللاهوتي، المتشبع بتصورات ميتافيزيفية اخرى الوقوف عن الحدود التي رسمتها الإيديولوجيا والمحاذير التي تضعها وتوصي بالتزامها كلما تعلق الامر بما يشكل منطلقها الاساسي، وهو تصورها لفكرة الله وطرق الاعتقاد به.

يفسر هذا الأمر افتقار النزعة الوهابية إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا ببناء فلسفي مؤسس.

لكن ليس عرضنا هنا محاكمة الوهابية من خلال عرضها على التحليل الفكري الذي يقيس المقولات من خلال ما تتسم به من تماسك منهجي وأصالة مفهومية، لأن فالامر يتعلق كما ذكرنا بإيديولوجيا، والمرجع في تحليل الايولوجيا هو قدرتها على التعبئة، ومد انصارها بالمستلزمات النظالية الضرورية لمجابهة الايديوجيات الأخرى دينية كانت أم دنيوية.

على هذا الاساس، نعتقد ان نجاح الوهابية في الانتشار في فضاءات متعددة وعدم انحصارها في عند حدود رقعة جغرافية معينة يرجع إلى انها تحمل عقيدة موجهة على أناس في حاجة إلى فهم ما يعتقدون، إلى عقيدة بسيطة بإمكانهم إدراكها حسب إمكنياتهم الذاتية والمحاججة بها ضد الآخرين من أمثالهم، بدون أن يؤدي بهم ذلك إلى التيهان في الكثير من المتاهات الإيديولوجية، إنها تعمل على إعادة صياغة تعاليم الاسلام الأساسية في أشكال بسيطة، ولذلك فهي مركز الاحتجاج الذي تحمله جاذبية كبيرة. على عكس الثراث الكلامي والفلسفي الكلاسيكي منه والحديث الذي يطلب من الإنسان الاعتقاد بالله بعد ان أفرغ الفكرة من كل تحديد إيجابي.

بفضل السلفية إذن، يصبح مفهوم الله ذي مضمون إيجابي محدد ويساعد الانسان على فهم ما يعتقده، هكذا تكمن قوة الوهابية في أنها تختصر الطريق للوصول إلى نفس النتيجة التي تود أن تصل إليها جميع الايديولوجيات الاسلامية، خصوصا التي تتبع مناهج المتكلمين، وهي تقرير التوحيد، في حين لا يصل إليها المدارس الأخرى إلى ذات النتيجة إلا بعد عمليات معقدة وممتالية من البرهان المنطقي والعقلي .

ويمكن، إيضا، رد انتشار الافكار الوهابية على عامل سوسيو-انتروبولوجي، يمثل في كون أن العلاقة الرسمية بين الإله والبشر أصبحت ثانوية بالنسبة لطريقة

التفكير والاحساس العام والاحتجاج على الواقع، مما أدى الى توسيع أنماط السلوك الاجتماعي غير المرتبطة بالضرورة بتصور اعتقادي ديني، ومن ثم تعتبر الوهابية مشروعا ايديولوجيا يهدف إلى اعادة صياغة العالم الاجتماعي بالارتكاز على المعتقد الديني الرسمي المنظم للعلاقة بين الله والبشر. فهي إذن محاولة إعادة تعريف العلاقة بين الله والعالم بشكل يجعل هذه العلاقة حاضرة وفاعلة في الوجود الاجتماعي للأفراد. والتتيجة أن النزعة المبشرة والرسالية التي تطبع الايديولوجيا الوهابية، تلعب لصالحها على الرغم من كل ما يمكن قوله من افتقادها لثرات نظري مفصل في النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية.

يمكن أيضا رد انتشار الاختجاج السلفي إلى الضعف الأنطولوجي للممارسات الدينية التقليدية، أي عدم اندراجها في رؤية متجددة يبررها في أعين اتباعها، فقد فقدت الممارسة الدينية التقليدية الكثير من قوتها الحجاجية. ونتيجة لذلك، ما فتئ أتباعها المعاصرون يدافعون عنها باعتبارها سلوكيات مع تجريدها من أي تأسيس عقدي.

تعي الايدولوجيا الوهابية جيدا هذا الغموض، ولذلك فهي تتبنى، في مواجهته إستراتيجية حجاجية موزعة بين ثلاث مراحل: بيان هذا الغموض العقدي التركيز عليه في مرحلة أولى، وضع أتباعه أمام فراغ عقدي وحيرة أنطلوجية مرحلة ثانية، ثم بث المعتقدات السلفية على شكل إجابات متسقة تسير من هذه الحيرة.

فمن خلال إدانتها للتعبد بالأولياء، ورفضها للزيارات والمواسم والطرق الصوفية، تضيف السلفية عنصرا اجتماعيا على الطعن في الثقافة التقليدية، فعلاوة على الطعن في الانظمة الرمزية التي تكون المجتمع، تلغي أيضا للثمثلات التي تؤطر المعيش الاجتماعي للناس. لتعيد تشكيلها بما يتوافق مع معتقدها العام، وما ينتج عنه من نظرة حول العالم.

<u>* الاحتجاج على الأرض :</u>

كثيرا ما يقع التساؤل حول عدم مشاركة الإسلاميين المغاربة، ممثلين في العدالة والتنمية، في حراك حركة عشرين فبراير الذي دشن للربيع المغربي فقد أعلن الحزب رسميا عدم مشاركته الفعلية في الحركة الاحتجاجية بعد تقديرات خاصة مفادها أن المحيط الإقليمي لا بد وان يرخي بظلاله على المغرب ولا حتم انه سيجبر النظام على إجراء انتخابات نزيهة تجعلهم في وضعية مريحة رسم الخريطة السياسية المقبلة وقد

لا ستقيم هذه التنبؤ مع المشاركة في الاحتجاج خوفا من إشعار الملكية بتوجسات مثلهم وقد قصدت هذه التنبؤ وجرت الأمور على ما جرت عليه في حين كانت مشاركة العدل والإحسان في حراك 20 فبراير مناسبة لاستعراض القوى بدليل انسحابهم بدون موجبات مقنعة وبشكل اثر في ثقل الحراك.

ولكن الغائب عن الأسئلة البحثية هو دور السلفيين، تلك القوة التي برزت بقوة بعد الحراك العربي في المشهد السياسي المغربي الجديد، خصوصا دورهم في تنشيط الدناميكية السياسية الجديدة، فقد كان لافتا للانتباه إنتاج خطاب غزل متبادل السلفيين وبين حزب العدالة والتنمية الإسلامي الحاكم، بدليل أنه من نسمع للحد الآن صوتا سلفيا تنتقد أو يوجه وملاحظات على العمل الحكومي سوى اعتراض الجمعيات التي تتكلف بالمعتقلين السلفيين (الكرامة، النصير، بيت الحكمة...)، بل توجه هذه الأخيرة كل الثناء لتجربة الإسلاميين وذلك من خلال معطيات موضوعية تتمثل في :

+ إطلاق سراح شيوخ السلفية الجهادية ومجموعة من المحكموم عليهم المعتقلين.

+ دفاع العدالة والتنمية المستميت عن دور القرآن التابعة للجمعيات السلفية المختلفة، والذي رافقه استمالة العدالة و التنمية لأصوات السفليين في تشريعيات 25 نونبر 2011.

بعد حراك 25 فبراير2011 دفعت الوقائع في اتجاه التعاون بين الطرفين مفترضين جود العلاقة على أساس المنفعة السياسية المتبادلة أقنعت التيار السلفي بالتصويت لصالح حزب العدالة والتنمية بعدما امتنعوا عن ذلك مرارا: لقد استعاد السلفيين مباشرة بعد فوز الحزب قدرتهم على الحراك الدعوي بعد أن ضيق عليهم بعد الأحداث الإرهابية ل 16 مايو 2003، واستفادت العدالة التنمية من المتدينين غير المسيسين من أبتاع السلفية.

بدأ السلفيون التابعون المغراوي يغيرون من سلوكهم الرافض للعمل السياسي والتنظيمي المباشر بعد قرار السلطات إغلاق 65 من دور القرآن، وحققوا قفزات هامة في سبيل استرجاع هذه الدور فقد تمكن المغراوي من العودة إلى المغرب وساهموا في إنجاح الحركة الاحتجاجية ل 20 فبراير، وبعد الأفاق التي فتحها خطاب 9 مارس الذي أعلن التعديل الدستوري الجديد قام السلفيون بتأسيس تنظيم وطني تحت اسم التنسيقية الوطنية لجمعيات دور القرآن برئاسة تلميذ المغراوي حماد القباج، و بادرت هذه التنسيقية إلى تنظيم ندور صحفية في الرباط بهذه المناسبة.

لقد خلفت أحداث 16 مايو تغيرا في قناعات رواد دور القرآن بخصوص العمل السياسي الذي كانوا يختصرونه في الولاء للملك عملا بمبدأ عدم الخروج عن الإمام. في هذا السياق، قال القباج سكرتير جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة والإطار السلفي البارز، «التعسف الذي تعرضنا له جعلنا نعيد النظر في عملنا من خلال تطوير آليات العمل الدعوي حتى لا يكون تعليميا محضا بل لا بد أن تكون له أذرع سياسية وحقوقية». وحول ما إذا كان المقصود هو التحالف مع حزب العدالة والتنمية أكد القباج «أن هذا ممكن».

بعد التصويت على الدستور الجديد، وما جاء في خـطب جلالة الملك بتاريخ 20 غشت 14 أكتوبر و 6 نونبر، ظهر تحالف الدعوة السلفية مع العدالة والتمنية واضحا، فعلى مستوى مدينة مراكش فقد أفرزت الانتخابات التشريعية ليوم الجمعة 25 نونبر 2011، فوزا هاما لحزب العدالة التنمية بعدما استحالت عليه المقاعد المخصصة للمدينة في السابق، وهكذا سيتصدر ممثلو الحزب القوائم الفائزة في الدوائر الانتخابية الثلاث المكونة منها المدينة: دائرة مراكش سيدي يوسف بن علـي، ودائرة مراكش جيليز، ودائرة مراكش المنارة، بعد حملة انتخابية شهدت صراعا بيـــن المرشحين على اختلاف انتماءاتهم السياسية وإنزالا مكثفا للسلفيين لفائدة الحرب الإسلامي على مستوى الحملة الانتخابية أو وقت التصويت، فكانت الأسماء الإسلامية التالية هي التي تصدرت النتائج النهائية :

- حزب العدالة والتنمية: يوسف بن سليمان - أحمد المتصدق - حسن لغشيم - محمد العربي بلقايد.
- حزب الأصالة والمعاصرة: فاطمة الزهراء المنصوري - جميلة عفيف - عدنان بن عبد الله.
- حزب الحركة الشعبية: رشيد بن الدريوش.
- حزب التجمع الوطني للأحرار: عمر خفيف.

- خلاصة :

لقد اخترنا في هذا الورقة تناول موضوع الحركات السلفية بالمغرب من منظور سوسيولوجيا الاحتجاج، مستهدفة قراءة هذه الحركات سوسيو سياسية من خلال القدرة على الاستقطاب و التعبئة المذهبية أثناء الزمن الاحتجاجي، لهذا كان لزما علينا النزول إلى الحالات الميدانية، وتتبع أساليب البحث الجزئية الصعبة المسار. ولعل

الحقل البحثي يحتاج إلى مزيد من التعريف الميداني بالحركات السلفية في العالم العربي والإسلامي. في إطار هدف عام وهو محاولة الاستجابة للطلب الكثيف الاجتماعي والرسمي الوطني والعالمي الهادف لفهم هذه الظاهرة.

المراجع

- **أبواللوز عبد الحكيم، سوسيولوجيا الحركات السلفية في المغرب (بيروت، مركز دراسة الوحدة العربية، سلسلة الاطروحات، الطبعة الثانية، 2013)**
- **الدين والسياسة في تونس، اشكالية التحديث وظهور حركة النهضة، (القاهرة، دار رؤية للنشر 2010)**
- **السلفيون في المغرب العربي، مشترك (دبي ، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010)**
- **التصوف المعاصر، مشترك(دبي ، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010)**
- **التصوف والحداثة في المغرب العربي، مشترك (دبي ، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010)**
- **محمد المغراوي، الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن، (مكتبة دار القرآن مراكش، الطبعة الأولى، 2001**
- **سليم بن عيد الهلالي السلفي، لماذا اخترت المنهج السلفي(القاهرة: دار ابن القيم، ط1، 2002)،**
- **تقي الدين الألباني: التصفية والتربية، شريط صوتي، تسجيلات دار القرآن، جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، رقم 299.**

- **Ayadi M, Rachik H, Tozy M , L'Islam au quotidien, prologue, 2007**
- **Deconshy Piérre, L'Othodoxie religieuse (Paris : mouton, 1980)**
- **Desroche Henri , Les religion de contrebande. (Paris : Repéres, 1974)**
- **Dermenghem Emile , Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. (Gallimard : Paris, 1954)**
- **Fillaire Fayard : Les sectes (Paris, Dominos flarmmarion, 1999)**
- **Fournier Anne et Picard Cathrine: Secte, démocratie et mondialisation, (Paris, PUF, 2002)**
- **Goffé Joerge , Radicalism in north africa, Routlage, 2012**
- **Hervieu léger Daniél : La religion en miette ou la question des sectes. (Paris : Calman lévy, 2001).**
- **Hervieu Léger Daniéle et Willaime Jean Paul, Sociologies et religion : Approches classiques. Collection : Sociologie d'aujourd'hui, (Paris : PUF , 2001)**

La profession de la foi d'Ibn Taymiyya. (Paris : Geuthner, 1986)

- **Fillieule Olivier et Cécile Péchu, Lutter ensemble les théorie de l action collectives .(Paris : L'Harmattan,. 1993).**

- **Fillieule Olivier et Cécile Péchu, Lutter ensemble les théorie de l action collectives .(Paris : L'Harmattan,. 1993).**

- **Neveu Erik : Sociologie des mouvements sociaux (Paris : La Découverte, 2°édition ? 2000)**

- **Roy Olivier, la saint ignorance le temps de la religion sans culture , seuil, 2009**

  L'Islam mondialisé, seuil, 2002

- **Vernette Jean, Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui, religions-Eglises-Sectes-Nouveaux mouvement religieux-mouvements spiritualistes.(paris: PUF, 1995).**

  Sectes et réveil religieuse. (Salvatore: Mulhouse, 1976).

- **Wach (J): sociologie de la région. (Paris. Payot, 1995).**
- **Weber Max, l'éthique protestantes et l'esprit du capitalisme (Paris: flammarion.3ème édition.2002).**
- **Wilson Bryan: les sectes religieuses.(paris, Hachete, 1970).**

الراب المغربي
من الاحتجاج المتعالي إلى الاحتجاج العضوي



أكضيض زكرياء

- الكلمات المفاتيح للدراسة : الحركة الفنية - المشاركة السياسية - الراب - الاحتجاج - الشباب - التحضر

تعتمد الدراسة على منهج سوسيوتاريخي يهدف إلى متابعة الحركة الفنية التي عرفها المغرب منذ مطلع التسعينات، و خصوصا ضمن جنس موسيقى الراب الذي يندرج في إطار ثقافة حضرية يطلق عليها «الهيب هوب». إذ تقوم الدراسة على الوصف المكثف لجل الأحداث التي ساهمت في إنتاج هذه الحركة، فهو وصف مكثف لسيرورة الحركة في سياقات زمنية مختلفة من أجل صياغة النماذج النظرية التي بصمت كل مرحلة على حدة. هذه النماذج المجردة تستند على تصورات فاعلين من داخل الحركة باعتبارها تصورات حاملة لمعنى السلوك الفني عبر فترات زمنية مختلفة. ولم تكتف الدراسة بالمقاربة الميدانية للظاهرة، بل حاولت تحليل المعطيات الميدانية بالاستناد لدراسات تاريخية و فلسفية و سوسيولوجية، إضافة إلى تعزيز مثن التحليل بنصوص من أغاني فاعلين داخل هذه الحركة.

رسم الباحث أندري آدام في مرحلة ما قبل الاستقلال صورة متميزة عن الشبيبة المغربية المهتمة بالسياسي والمتحمسة للفعل السياسي من داخل المؤسسات الحزبية، معلنا أن الشباب المغربي بغليانه واحتجاجه يتجه صوب الحداثة. فإذا كان هذا الباحث قد رسم صورة متميزة عن الشباب المغربي الراغب في معانقة الفعل السياسي المؤسساتي، فإن الباحثة في علم الاجتماع السياسي مونيا بناني الشرايبي رسمت صورة «حالة اللاتسييس» و اللامبالاة في صفوف الشباب المغربي ما بعد التسعينات. هذا الأخير الذي وإن كانت تفرض عليه لحظات الأزمة الانتفاض والاحتجاج، فإنه يبقى خارج الحقل السياسي، مادام لا ينخرط ضمن الهيئات السياسية والوطنية.

وإذا كانت السياسة لدى الوعي الشبابي ما بعد التسعينيات مجالا متهما ومشبوها، مفتقدا للمعنى و للجدوى، فإن هذا لا يعني الغياب الكلي للمشاركة السياسية

للشباب. إذ أفرزت هذه التصورات تجاه الحقل السياسي بروز أشكال غير مؤسساتية للتعبير عن السياسي في المجال الحضري التي شكلت التعبيرات الفنية الحاملة لخطاب احتجاجي وجها من أوجهها. هذا التحول في التعبير عن السياسي، يجعل من اللازم طرح التساؤلات التالية :

فكيف تحول الفن في المجال الحضري إلى مجال للتعبير عن السياسي ؟ وما هي الشروط التي ساهمت في إنتاج فن حامل لخطاب احتجاجي ؟ و هل لموسيقى الاحتجاج جذور تاريخية وطنية و كونية ؟ وهل الفن الاحتجاجي في الماضي هو نفسه في الحاضر ؟ وهل لديه امتداد في الماضي أم أنه منفصل عنه ؟ ومن جانب آخر، لابد من مساءلة العلاقة الكامنة بين الفن الاحتجاجي و المجال الحضري؛ فما علاقة الاحتجاج الفني بالمجال الحضري ؟ و هل التوسع الحضري هو الوعاء الذي تشكلت من خلاله جماعات فن الاحتجاج ؟ و ما هي المحددات الاحتجاج الفني عند الشباب في المجال الحضري ؟ و هل يقوم الاحتجاج الفني في المجال الحضري على فلسفة للوعي الشبابي ؟ وهل ساهمت هذه الفلسفة في الحياة الحضرية في إنتاج حركة فنية ؟ و كيف تفاعلت هذه الحركة إن وجدت مع متغيرات المجتمع ؟ و ما هي سيرورتها ؟ وهل هي سيرورة امتداد أم أنها تتسم بالقطائع ؟

<u>* الفن الاحتجاجي في المجال الحضري :</u>

لقد وضح السوسيولوجي دوركايم أثر التضامن العضوي على السلوك الفردي. فحسب دوركايم، فإن التضامن الحضري هو تضامن عضوي يسمح للوعي الفردي بالتعبير عن نفسه بعيدا عن السلطة القهرية للوعي الجمعي. في مقابل التضامن التقليدي - التضامن الميكانيكي - الذي يعرف سيادة الوعي الجمعي على سلوك الأفراد، حيث يصعب على الفرد «التمرد» عن ما يريده الوعي الجمعي. وبناء على هذا التمييز الذي قدمه السوسيولوجي دوركايم، يمكن القول بأن الفن الحضري هو نتاج لتضامن عضوي سائد في المجال الحضري، نظرا لما يسمح به هذا التضامن من قدرة للفرد على تخفيف حدة الإكراه الذي يمارسه الوعي الجمعي على، و إمكانية التعبير عن الوعي الفردي سواء بشكل فردي أو في إطار جماعات فرعية تنتمي للمجال الحضري.

وفي إطار العلاقة التفاعلية بين الفن و المجال الحضري، يظهر أن تجربة الفن الحضري في الولايات الأمريكية انتقلت إلى العديد من البلدان، بما فيها المغرب، لينطبع

هذا الفن بثقافة كل مجتمع على حدة. فقد كان الفن الحضري الأمريكي تعبيرا عن التفاوتات الاجتماعية و أوضاع الهامش في المدن الكبرى. إذ تعتبر ثقافة «الهيب هوب» الفنية ردة فعل على أوضاع التهميش والإقصاء لدى شباب ضواحي المدن الأمريكية الكبرى، حيث لم تتبلور الأجناس الفينة « للهيب هوب» بالمعاهد والمؤسسات المختصة، بل انبثقت «الهيب هوب» من الأحياء الهامشية للمدن الكبرى. فدلالة «الهيب» في لغة التدوال اليومي تفيد معنى التحرر، بينما تحيل دلالة»الهوب» إلى معنى الرقص. وهذا المصطلح هو تعبير عن تحدي الذات والآخرين، والمضي قدما نحو بلوغ الأقصى، حيث شاع في أوساط الشباب شعار «هيب هوب لا تتوقف حتى تبلغ القمة».

ونشأ «الهيب هوب» سنة 1975 بأحياء «برونكس» الفقيرة المكتظة بالمهاجرين السود، حيث كانت الصراعات على أشدها بين عصابات الشباب من جهة، و تنامت العنصرية تجاه السود من جهة أخرى. وفي خضم هذا الصراع، فقد أحد الشباب يدعى « أفريكا بومباطا» صديقا عزيزا عليه على يد أحد رجال الأمن، فكانت تلك الحادثة منعرجا في حياته، مقررا مغادرة العصابة التي كان ينتمي إليها، صوب الانخراط في مجموعات فنية مركبة من «لاعبي الأسطوانات» ممن يقومون بعملية مزج الموسيقى مع إيقاعات آلة «الباتري». وشغف بهذه الممارسة الثقافية وأتقنها، وعمل على الترويج لحركته الفنية التي تهدف بالدرجة الأولى إلى مقاومة العنف والتمييز العنصري».

تأثر «أفريكا بومباطا» بزعيم «الزولو» الرمز الجنوب إفريقي الذي قاوم الاستعمار الإنجليزي، و عمل على توحيد القبائل بجنوب إفريقيا، رغم كل الصراعات العرقية الحامية. وفي السياق ذاته، ارتأى «بومباطا» السير على منوال زعيم «الزولو»، إذ عمل على «(...) جمع الشباب من كافة الأصول وتوحيدهم بغض النظر عن اللون والجنس ورفض منطق العصابات «، واستطاع بذلك، إقناع شباب الأحياء الهامشية بأهمية الفن وقدرته على مقاومة العنف والاضطهاد العنصري.

فإذا كان فن الاحتجاج في المجال الحضري له امتداد تاريخي، فإن ثقافة «الهيب هوب» التي تحمل معنى التحرر الفردي من إكراه الوعي الجمعي الحامل للعنصرية و التهميش و الاستبداد، تبقى ثقافة قادرة على إنتاج نفسها في سياقات اجتماعية مختلفة، و هو حال المجال الحضري المغربي الذي حضرت من خلاله ثقافة «الهيب هوب» لتجسد تحرير الوعي الشبابي من الولاء الأبوي الذي جعل فئة الكبار محتكرة للرساميل المادية و الرمزية ابتداء من الأسرة إلى باقي مؤسسات المجتمع، بما فيها مؤسسات الحقل السياسي المغربي التي ظلت مؤسسات مشبوهة لدى الوعي الشبابي

بعد التسعينيات، و فاقدة كذلك للمعنى و محتكرة من طرف فئة الكبار. فأمام هذه التصورات الشبابية التي تضع مسافة تجاه السياسة الرسمية، نتساءل: ما هي الأجناس الفنية التي أقحمت السياسي في المجال الفني ؟ و ما هي الفلسفة التي أنتجت هذا التحرير في الخطاب الفني لدى الشباب الحضري ؟

<u>* فلسفة و أجناس الاحتجاج الفني :</u>

تنتمي موسيقى الراب إلى ثقافة حضرية ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، و هي ثقافة « الهيب هوب» التي تعتبر نمط تفكير وعيش حضري، تشكلت كرد فعل على حياة واقتصاد قائمين على العنف والمخدرات والتميز العنصري». وتسعى فلسفة «الهيب هوب» إلى تخليص شباب الأحياء الهامشية من واقع الإقصاء عبر تجسيد فعالية الاعتراف بهم في المجال الفني كتعويض رمزي عن التهميش و الإقصاء. هذا البحث عن إعادة الاعتراف يقوم على إنتاج خطاب فني قائم على تبني قيم التسامح و الأصالة والتحدي التي تدعوا لها هذه ثقافة.

وتتجسد هذه القيم في سلوك الجماعات الفنية في المجال الحضري من خلال كيفية التحية والسلام في صفوف المنتمين لهذه الثقافة الفرعية ، إذ يتم شد يد الطرف الآخر بقوة، واستخدام القبضة المغلقة عند السلام، في إشارة إلى رابطة الأخوة التي تجمع بين الطرفين. وتبقى قيمة التحدي من القيم المحفزة على الإبداع الفني. إذ لم تعد القوة والنفوذ معيارا لفرض الوجود، بل أضحى مستوى العمل الفني والكفاءة الفنية، هو ما يكسب الفرد اعترافا داخل الحركة و المجتمع معا. ومهما بلغ نجاح الفرد داخل الحركة، إلا أنه عليه أن يظل ملتزما بأصالته أي مرتبطا بالقيم الأصيلة لثقافته الفرعية.

يتألف ثقافة «الهيب هوب» من ثلاثة أجناس فنية :

- <u>التعبيرات الجسدية :</u>

تتمثل هذه التعبيرات في الرقص والرياضات الحضرية، حيث تقوم هذه التعبيرات على مبدأ التحدي. إذ تتميز رقصة «البريك دانس» بتحديها للقواعد الكلاسيكية للرقص، تحد يتجلى في تكسير القواعد المتحكم لسنين طويلة في الرقص التقليدي. إذ لم يعد من اللازم على الراقص المبتدئ الانخراط بمعاهد الرقص الخاصة من أجل الممارسة الفنية، إذ أضحى الفضاء العام فضاء للتدريب والممارسة، ما جعل هذه الثقافة تتخذ بعدا جماهيريا.

تحيل رقصة «البريك دانس Break Dance» على معنى «تحطيم الرقص». وتقوم هذه الرقصة على الكفاءة الجسدية وقدرة الراقص على القيام بحركات صعبة وسريعة، حيث يمضي الجسد في تحد لذاته إلى حدود قصوى من الأداء. وغالبا ما يمارس «بريك دانس» الذكور، حيث يتمرنون بالساحات العامة والممرات. و «لا يتطلب ذلك تجهيزات كبيرة، بل يكفي جهاز تسجيل وعدد من الأسطوانات أو الأشرطة ولباس ملائم للتمارين، إذ يعتمد على الإيقاع السريع، فهو رقص الشوارع الذي يعني بالأساس إعطاء الأولوية للجسد المتحرر من القيود، وإعادة تملك الفضاء العام، الذي يتجاوز كونه فضاء عموميا ليتحول إلى عالم آخر يمتلكه الشباب (...)».

بالإضافة للرقص، نجد أيضا رياضات الشارع التي تتجلى في ممارسة «السكايت» التي تعتبر رياضة يتكامل فيها الفني بالرياضي، حيث يعتمد فيها الممارس على ساقيه للحركة والقفز والدوران والمرور عبر الحواجز، وهي ممارسة ذكورية بامتياز. ولا يميل ممارس» السكايت» إلى الفضاءات المغلقة والمؤسسات العمومية، ولا إلى ارتياد الأنشطة المبرمجة من قبل السلطات العمومية، بل يصبح الفضاء العام بالنسبة لممارس «السكايت» فضاء من أجل إثبات الذات، وخلق روابط اجتماعية.

- التعبيرات التشكيلية :

يعرف التعبير التشكيلي للهيب هوب من خلال صنفين: الصنف الأول هو «الطاغ Tag» الذي يعني «الخصوصية والأثر والإمضاء وامتلاك فضاء معين»، بينما الصنف الثاني يدعى «الكغاف Graph» وأصله أمريكي، «إذ يعني النمط والإمضاء الخاص». وتعتمد هذه التعبيرات على الحضور القوي للألوان والخطوط والدوائر والأشكال الهندسية. وتنتشر غالبية هذه الرسومات بالجدران العمومية، و جدران المدارس ومحطات القطار وغيرها. وتبقى هوية الرسام مجهولة، حيث لا يوقع الرسام على أعماله.

- التعبيرات الموسيقية-الغنائية :

وتعتبر موسيقى الراب جزء من منظومة الهيب الهوب التي تضم بالإضافة إلى الراب أجناسا فنية أخرى كالرقص والرسم والكرافيزم. ويقصد بفن الراب ذلك الكلام السريع المصحوب بموسيقى، يعدها تقني في الصوت يدعى «الديجي»، إذ يعمل على المزج بين مجموعة من المقاطع الموسيقية عبر تقنيات معلوماتية قادرة أن تمنح لكلام مغني الراب قالبا موسيقيا ملائما لنصه الغنائي.

وفي السياق ذاته، تعد موسيقى الراب من الأجناس الموسيقية القائمة على البعد

التكنولوجي، حيث ساعدت التقنيات المعلوماتية الحديثة، تقني الصوت «الديجي» على إنتاج أنغام ومؤثرات، من خلال توظيفه أصوات العالم الحضري، كأصوات سيارات البوليس وطائرات الهيلكوبتر وإطلاق الرصاص وغيرها.

بناء على هذه الأجناس الفنية التي بصمت الثقافة الفرعية للشباب في المجال الحضري الأمريكي، فإن عولمة شكل المدينة شكل الأرضية الخصبة التي ساهمت في إعادة إنتاج هذه الأجناس في المجال الحضري المغربي، و على وجه الخصوص مدينة الدار البيضاء التي أعاد الشباب تملك فضائها العام كفضاء بديل عن المؤسسات الرسمية.

إذ عبر الفن الاحتجاجي في المجال الحضري عن نفسه خارج قيم المؤسسة باعتبارها قيم لترسخ الولاء الأبوي الذي يحد من الفعالية التحريرية للوعي الشبابي. لذلك، فجل الأجناس الفنية للثقافة الفرعية للشباب هي أجناس وضعت مسافة تجاه المعيارية الفنية المؤسساتية، و بلورت لنفسها معيارية تحررية نقلت الفن من طابعه النخبوي إلى طابعه الجماهيري، ما جعل إمكانية الانتماء و الممارسة داخل الجماعات الفنية مفتوحة في وجه جل الشباب. فهل هذه التعبيرات الفنية ذات الطابع الاحتجاجي في المجال الحضري هي نتيجة لموجة عولمة الاحتجاج الفني ؟ وهل الحركات الفنية في المجال الحضري هي وجه من أوجه تجليات عولمة الاحتجاج الفني ؟

<u>* عولمة الاحتجاج الفني :</u>

تعد الموسيقى من أكثر الأشكال الفنية قابلية للانتقال، فهي عرضة مستمرة للامتزاج مع الأجناس الموسيقية المختلفة. ويقول الفيلسوف ليبستز Lipisitz بأن الامتزاج الموسيقي يكشف «(...) ديناميات الامتزاج الثقافي الأساس في عمليات الهجرة والتماثل والتبادل الثقافي». إذ صاحبت الموسيقى المسيحية في القرون الماضية جماعات من الأفراد في ترحالها عبر العالم. الأمر الذي يشير إلى ارتباط وانتشار الموسيقى عن طريق عمليات الهجرة والترحال وامتزاج الثقافات المختلفة.

هذا الامتزاج الموسيقي موغل في القدم، فقد ساهمت القوافل التجارية وتحركات الرحل في إغناء موسيقى المجتمعات. غير أن عصر العولمة - من خلال تياراته في النصف الثاني من القرن العشرين- أدخل العالم مرحلة جديدة، غدت معها الأجناس الموسيقية تشكل نوع من الاتصال والحوار بين المجتمعات، حيث ساهمت الوسائل التكنولوجية المعاصرة في التقريب بين الثقافات، إذ أضحت السوق الفنية سوقا عالمية أكثر منها محلية.

ونتيجة لعولة الاحتجاج الفني، انتشرت موسيقى الراب في كافة أنحاء العالم، بأشكال ولهجات مختلفة. إذ من ضواحي نيويورك، انتقلت موسيقى الراب إلى الدار البيضاء لتعود من بين الأجناس الموسيقية الأكثر حضور في الساحة الفنية. غير أن فن الراب لم يكن منفصلا عن الدينامية الفنية التي أنتجتها سنوات التسعينات. هذه الدينامية الفنية التي أطلق عليها حركة « كازا نايضة» التي تتشكل من كلمتين؛ الأولى «كازا» التي تدل على مدينة الدار البيضاء باللغة الاسبانية، و الثانية «نايضة» التي تحيل على وضعية الاستيقاظ من النوم.

إذا كانت حركة «الموفيدا» التي عرفتها اسبانيا في بداية الثمانينات قد أحدثت تحولات عميقة في السلوكات و العادات الاجتماعية، فإن حركة «كازانايضة» لم يكن لها هذا الوقع الكلي على ثقافة المجتمع، بل إنها حركة فنية أنتجت للشباب الحضري فضاء للتعبير الفني يضع مسافة مع قيم و عادات المجتمع المغربي. هذا إلى جانب السياقات المختلفة التي طبعت الحركتين، إذ أظهرت الموفيدا الاسبانية انخراطها القيمي و السياسي في الإصلاحات السياسية التي عرفتها أوروبا.

تشكلت حركة «الموفيدا» في سياق الانتقال الديمقراطي الذي عرفته اسبانيا عقب موت فرانكو، ما جعل «خوان كارلوس» يعين نفسه سنة 1975م ملكا لإسبانيا، مبديا رغبته في إعادة الديمقراطية للبلاد. فأصبحت إسبانيا بموجب ذلك، دولة ذات نظام ملكي برلماني، يحتل فيه الملك موقعا فخريا، بينما يتولى رئيس الوزراء المنتخب الحكم الفعلي بالبلاد، وبذلك طوت اسبانيا صفحة نظام الحكم الشمولي للجنرال فرانكو الذي عمر لأكثر من ثلاثين سنة.

ولابد من الإشارة إلى أن الموفيدا انطلقت من الأحياء الاسبانية وخصوصا حي «ماسلانا» «Malasaña» بمدينة مدريد؛ الحي الذي أشعل الشرارات الأولى للموفيدا الإسبانية التي انتقلت إلى مدن أخرى كبرشلونة «Barcelone» وبيلبلو «Bilbao» وفيكو «Vigo». إذ ساهمت الموفيدا من خلال فنانيها الشباب في اندماج المجتمع الإسباني بأوروبا، حيث لم تكن الموفيدا في معزل عن التأثر بالحركات الفنية التي عرفتها أوروبا المعاصرة، كحركة «New wave» البريطانية، وحركة Punk.

بما أن المضمون القيمي للتعبيرات الفنية للموفيدا تمكن من القتل الرمزي للأب المستبد من خلال إنهاء العصبية القومية التي كانت سارية بالمجتمع الاسباني، وتحرير الإنسان الاسباني من طابوهات ومحرمات الحكم الأبوي السابق، فإن الأبوية في السياق المغربي حافظت عل رمزيتها، وظلت تعيد إنتاج نفسها ماديا و رمزيا رغم انتقال

الحكم الملكي من الحسن الثاني إلى محمد السادس، ما جعل سيرورة حركة «كازانايضة» مختلفة عن «الموفيدا» الإسبانية، حيث انطلقت سيرورتها الفنية بطابع الاحتجاج المتعالي، مرورا باحتوائه المزدوج، و انتهاء بالاحتجاج الفني العضوي.

*** الاحتجاج المتعالي :**

يقصد بالاحتجاجي المتعالي هو الخطاب الفني الذي حصل له وعي بالاحتجاج على الوضع القائم، دون أن يكون لهذا الخطاب رؤية سياسية ترسم بوصلة احتجاجه. فالفنان كان يحتج من أجل الاحتجاج بشكل متعالي، و ليس لخدمة لمشروع تغييري في المجتمع. و انطلق هذا الخطاب الفني مع بداية التسعينات إلى حدود نهايتها، متسما بكونه خطابا حاملا لمادة موسيقية متمردة على القواعد الكلاسيكية قي قالب غنائي احتجاجي.

لا يقتصر تعالي الفن الاحتجاجي على مشاريع التغيير في المجتمع، بل إنه تعالي يتجسد من خلال إنتاج معيارية فنية مختلفة عن المعيارية الفنية الرسمية، فهي معيارية شبابية منفصلة عن المعيارية السائدة. انفصالها لا يعني أنها حاملة لمنحى تغيري للمجتمع، بل هو انفصال من أجل التحرر من إكرهات الواقع بحثا عن الاعتراف المفقود.

هذه المعيارية الفنية نهلت من العالم التقني باعتباره العالم الذي مكن الاحتجاج الفني المتعالي من الانتشار عن طريق انفتاح المجال السمعي-البصري على قنوات أجنبية متخصصة في الفن، وكذلك الاستعانة بالبرامج التقنية الفنية من أجل إعداد منتجات غنائية، إذ شكل سوق «درب غلف» بداية التسعينات مجالا للمتاجرة في الأقراص المنسوخة المتضمنة للبرامج التقنية الفنية، حيث لعب هذا السوق دورا محوريا في جعل التقنية الفنية تقنية ذات طابع مشاعي على مستوى استخدامها في صفوف الشباب.

مشاعية التقنية الفنية لدى الاحتجاج الفني المتعالي، تجعل من الضروري التفكير في طبيعة الممارسة اللغوية في تفاعلها مع الطابع التقني للموسيقى المعاصرة. فلابد في هذا السياق من استحضار التكييف اللغوي نحو الدارجة المغربية الذي ساهم في تحرير مغني الراب المغربي من الاستلاب اللغوي، حيث كانت جل فرق الراب في بدايتها الأولى تغني بلغات أجنبية – سواء كانت الفرنسية أو الانجليزية - اعتقادا منهم أن الدارجة المغربية غير قادرة على التعبير عن مضامين موسيقى الراب الاحتجاجية.

المقطع	المصطلح الفصيح	المصطلح الدارج	المصطلح الأجنبي	صاحب النص
شكـــون لي هادر على الزنقة كاع ما مسوق للبسة الزرقة	الزنقة	شكـــون		كالمهدي
من الخوف هزوا ريوسكم يالي مغاربة حرار أو باركا من الخوف	الخوف	يالي		البيك «الخوف»
كاين لي فيكم مثل حزب أو كاين لي مثل راسوا	الحزب	راسوا		البيك «الخوف»
كاين فيكم لي مات كدامي	مات	كدامي		البيك "الخوف"
كاين لي كيخاف من البوليسي		كاين	البوليسي	البيك "الخوف"
ولكن شنوا غادي التدي أنا عطيتيني كورسة	ولكن	شنوا	كورسة	كالمهدي «رسالة الى السيد الوزير»
سيدي الوزير مرسيديس و لا كوستيم	سيدي الوزير		مرسيدس / كوستيم	كالمهدي «رسالة الى السيد الوزير»
سي الكومسير شحال خاصك باش تمحي الدوسي		سي / شحال	الكوميسير / الدوسي	كالمهدي «هشام»
كدام قاض اسي لكوميسير شحال خاصك باش تمحي الدوسي	قاض	شحال خاصك	الدوسي	كالمهدي «هشام»
تسانا حدا المدرسة ساعة الدبلوم غادي تجيبوا من كتامة	المدرسة	تسانا	الدبلوم	كالمهدي «هشام»

هذا الاستيلاب اللغوي جعل موسيقى الراب في بداية تشكلها غير قادرة على الانفتاح على جهور الشباب المغربي، فكان رهان الفرق الموسيقية على النجاح خارجيا بدل التواصل مع الجمهور المغربي. غير أن تجربة فرقة «عود الليل» ألهمت العديد من الفرق الموسيقية التي أعادة النظر في ممارساتها اللغوية من خلال الانفتاح على الدارجة المغربية التي ساهمت في تشكيل هوية مشتركة بين الجماعات الفنية في المجال الحضري.

فالمتمعن في الممارسة اللغوية التي يتغنى بها فرق الراب بمدينة الدار البيضاء،

يلمس تميز هذه اللغة من خلال توظيفها لمفردات عامية وعبارات يقل استعمالها. إذ تسمح هذه الممارسة اللغوية باقتراض مفردات وعبارات من لغات أجنبية، حيث نجد مغني الراب يمزج بين الإنجليزية والفرنسية إلى جانب لهجات ولغات أخرى. وعلى ضوء هذا، يمكننا القول بأن الممارسة اللغوية لموسيقى الراب هي ممارسة تتخذ مستويات ثلاثة؛ وهي الفصيح و الدارجي و الأجنبي.

تجد هذه الممارسة اللغوية مكانها وسط شبكات التضامن الفني التي تنطلق من «الفرقة» كوحدة ضمن وحدات منتشرة في المجال الحضري لتصل إلى ما يسمى «الكلينات» التي هي وحدات متعددة تجتمع نظرا لهويتها المشتركة من أجل تبادلية الخبرة الفنية - التنافسية و الاعتراف الفني الداخل بين وحدات هذا الشكل التضامني، و نورد في هذا السياق «الكلين» الحضري في مدينة الدار البيضاء الذي كان يطلق عليه « كلين مافياسي»، و ضم جل نجوم مغنيي الراب في مدينة الدار البيضاء الذين يتقاسمون هويتهم المشتركة في فضاءات خاصة، كمقهى ياسمينة وسط المدينة، إلى جانب العلب الليلية «لاكاج» التي شكلت فضاء خاص لتنظيم مسابقات فنية بين فرق الراب في المدينة.

واتسمت المادة الموسيقية بتمردها على القواعد الكلاسكية، حيث حصل تغير عميق على مستوى العمل الفني، إذ خلخلت الصناعة الموسيقية المعاصرة أسس الإنتاج الموسيقي الكلاسيكي، وذلك عبر توظيف تقنيات الإنتاج الآلي، ما جعلها «تتحرر من المفهوم الكلاسيكي للفن بما هو إيداع ينبع من باطن الفنان». فلم يعد الفن الحضري وليد المؤسسة الفنية و قواعدها، بل إن الموسيقى الشبابية فككت قواعد الاعتراف الفني، ما نتج عنه ظهور مجموعة من الفرق الموسيقية خارج المؤسسات الفنية، الأمر الذي أثار جدلا في الوسط الفني حول المشروعية الفنية لهؤلاء الفنانين الجدد.

هذا الجدل حول المشروعية الفنية للفن الحضري، يجد جوابا له في تاريخ الموسيقى المغربية التي وضح مسارها أنها كانت و مازالت في إطار دينامية التلقي و التأثير، حيث من الصعب الحديث عن موسيقى مغربية بإيقاعاتها الأصيلة. إذ هبت على بلاد المغرب موجات موسيقية متعددة، ساهمت في إغناء التراث الموسيقي المغربي.

لم تكن الموسيقى المغربية منذ بداياتها في معزل عن دينامية المجتمع، حيث ساهمت المبادلات التجارية والحملات العسكرية على المغرب في إغناء التراث الموسيقي، كما كان للفتح الإسلامي للمغرب دور بارز في انفتاح الموسيقى المغربية على أصناف مشرقية. ولابد من الإشارة إلى أن الإرادة السياسية في تاريخ المغرب كان لها دور في

ازدهار بعض الأصناف الموسيقية، حيث توجه «الوطاسيون» والمرينيون نحو شرعنة الممارسة الغنائية، وبالتالي نقل الأنماط الموسيقية القائمة آنذاك من ممارسات هامشية إلى ممارسات شرعية تزكيها الدولة والمجتمع.

وفي إطار الاستمرارية التفاعلية للموسيقى المغربية، سارت موسيقى الشباب المغربي على نفس منوال الموسيقى المعاصرة، معتمدة على تقنية إعادة الإنتاج الموسيقي، ليس فقط على مستوى الأداء، ولكن أيضا على مستوى عملية التركيب الموسيقي. إذ تصنع المادة الغنائية للراب عن طريق مجموعة من البرامج المعلوماتية، والطرق التقنية اليدوية التي يوظفها «دي جي»، نذكر هنا على سبيل المثال لا للحصر تقنية «الميكسينغ» Mixing، حيث « يمزج فيها «دي جي» بين مجموعة من المواد الصوتية، سواء بشكل يدوي أثناء الحفلات الموسيقية، أو باستعمال وسائل إلكترونية كفيلة بتمكينه من مزج مجموعة من المواد الصوتية باستوديوهات التسجيل الموسيقي».

وباستخدام موسيقى الراب لتقنية إعادة الإنتاج، انتقلت الصناعة الموسيقية نحو نمط آخر خلخل أسس الإنتاج الموسيقي من خلال إعادة توظيف المواد الموسيقية المستعملة في صناعات موسيقية أخرى. ولم تلامس هذه التغيرات العميقة الموسيقى فقط، بل امتدت لتشمل الفنون التشكيلية، حيث تحول الفنان التشكيلي المعاصر من عملية إنتاج العمل الفني إلى عملية إعادة الإنتاج من خلال توظيف واستعادة الأشياء الجاهزة من نفايات المجتمع الاستهلاكي، وإعادة عرضها كأعمال فنية.

إذ مكن الإنتاج الآلي موسيقى الراب المعاصرة من تقنيات مزج الألحان والأصوات، وهندسة الصوت، ومكنت أيضا تقنيات التوظيب من جعل الصورة في خدمة إيقاع الموسيقى. ويؤكد «والتر بنيامين» أحد رواد مدرسة فرانكفورت أن المنحى الذي يتجه نحوه الفن المعاصر من خلال توظيف تقنيات الإنتاج الآلي، انعكس بالايجابية على الفن المعاصر على اعتبار أن التقنية تنفد إلى صلب الواقع و لا يبقى جراء ذلك على ما هو عليه (...)، معتبرا أن إعادة الإنتاج في الحقل الفني ستحدث تغيرا عميقا في العمل الفني.

وفي السياق ذاته، ساهم انتشار منتوجات من قبيل الفيديو و الصورة الرقمية والأسطوانات الحاملة للموسيقى من توسيع تطاق استهلاك الموسيقى من طرف المستهلك، إذ تحول استهلاك الموسيقى من طابع « تخبوي» إلى أن مكنته تقنيات الإنتاج الآلي والنسخ الأوتوماتيكي من توسيع «الاستهلاك الجماهيري».

تميز المضون الغنائي الشبابي أثناء مرحلة التبلور بخطاب موسيقي احتجاجي، يطلق عليه في الثقافة الفرعية للهيب هوب «أندرغراند» Underground الذي يعتبر النمط الموسيقي الأصيل القادر على حمل موسيقى احتجاجية قادرة على التعبير عن الواقع الاجتماعي. فهذا الجنس الأصيل لموسيقى الراب هو الجنس الذي يجعل مغني الراب منسجم مع قناعاته، بخلاف الراب التجاري الذي يجعل الفنان مستسلم لمتطلبات السوق الفنية، بدل التعبير الاحتجاجي على واقعه الوجودي.

ولقد تغنت فرقة «عود الليل» بالوضع الذي يعيشه الشاب المغربي من خلال أغنية جسدت واقع الشاب المغربي في شخص «مسعود» الذي عاني الفقر و التهميش و الحرمان الأسري، حيث شكلت هذه الأرضية الاقصائية التي نشأ فيها الدافع وراء التحاقه بالجماعات الجهادية التي فتحت له باب الخلاص الديني عن طريق الجهاد خارج أرض الوطن.إذ تقول كلمات هذه الأغنية:

هكذا بدات حكاية مسعود، مسعود لي ديما في النحس موعود

أو دازت ليام أو كبر مسعود في الجوع في براكت الشارف أو مراتو ديما في النحس متبوع

أو عليهم كثروا المصايب أو ولا كولشي مقطوع حتى جا يوم النحس لكبير لي على مسعود مطبوع

ويظهر مغني الراب «أندرغراند» بكونه صاحب رسالة في المجتمع، يعمل كل ما في وسعه لإيصاله لجمهوره. فهي وسيلة للخلاص من واقع الحياة المعيشة، خلاص من آلامها ومعاناتها. إذ لا تصبح الممارسة الفنية لديه رهينة بمتطلبات السوق الفنية، أكثر مما تصير مرتبط بإقناع الذات وإرضائها. فمغني الراب هنا يشتغل على المواضيع التي يمليها اختياره الشخصي بعيدا عن المواضيع التي تعتبر في نظرهم تجارية ومتكررة. فإذا كانت موسقى أندرغراند تحقق الخلاص الذاتي للفنان و لديها قدرة على استيعاب خطاب شبابي بطابع احتجاجي يتغنى بالدارجة اليومية، فإن الأصناف الموسيقية الأخرى – الراب التجاري - قي نظر شباب الراب، عاجزة عن التعبير على آمال و تطلعات الشباب.

<u>* الاحتواء المزدوج :</u>

يقصد بالاحتواء المزدوج للاحتجاج الفني هو توجه موسيقى الراب نحو التماهي مع الوعي الجمعي و متطلبات السوق الفنية. هذا الاحتواء المجتمعي المزدوج عبر

عن نفسه، أولا من خلال احتواء قيمي مجتمعي، جعلت فرق الراب تعيد النظر في التراث الموسيقي المغربي، و العمل على توظيفه في مضامين غنائية بدل تهميشه. و ثانيا احتواء تجاري-سياسي من خلال توجه فرق الراب نحو إنتاج موسيقي تضمن لمهم الحضور في دينامية المهرجانات الوطنية، و تمرير أغانيها على مستوى وسائل الإعلام الجماهيرية الرسمية.

هذا الاحتواء المزدوج خفف من حدة الاحتجاج الفني، و جعل موسيقى الراب تتوجه نحو التماهي مع البعدين التجاري- السياسي و المجتمعي. فإذا كان الاحتواء الفني يروم جعل الموسيقى في خدمة الاقتصاد والسياسة، فإن مهرجان «البوليفار» خلق دينامية جديدة لموسيقى الشباب بالمغرب في أواخر التسعينات من خلال تمكين الفرق الموسيقية من منصات في الفضاء العام. و النتيجة أن هذا الحدث الفني شكل بداية وعي الفنان بمعايير التصنيفات السياسية و التجارية و المجتمعية المعتمدة في اختيار الفرق الموسيقية من أجل المشاركة في الملتقيات الوطنية.

وفي ظل حقل فني رسمي لم يعترف بعد بالأشكال الفنية المعاصرة، فتحت المؤسسات التابعة للسفارة الفرنسية أبوابها في وجه الفرق الموسيقية الشابة، و عملت على تمويل أمسياتها و أنشطتها في إطار جمعيات فنية، ساهمت بدورها في إنتاج ألبومات فردية و جماعية للعديد من الشباب. هذا الدعم الخارجي و التردد الداخلي في التعامل مع مستجدات الساحة الفنية، أفضى إلى اعتقال مجموعة من فرق «ميتال» في إطار ملف عرف في الأوساط الإعلامية بملف «عبدة الشيطان».

هذا الاعتقال المؤسساتي للدولة قاد إلى إشعال فتيل نقاش قيمي حول مشروعية الفنون المعاصرة من زاويا فنية و دينية. هذا الحدث و ما واكبه من جدل أفضى إلى احتواء الوعي الجمعي للممارسات الفنية الشبابية، و رفع التناقض القيمي الذي جعل الفرق الفنية الشابة في مصاف مهددي العقيدة الوطنية - الدينية. وانتهى مسلسل هذا الاحتواء الجمعي إلى إصدار ملك البلاد عفوا عن الفرق المعتقلة، في إشارة واضحة إلى اعتراف الدولة بهذه الفنون المعاصرة.

إذا كان هذا الاحتواء الاجتماعي عبر عن نفسه من خلال تفاعل فرق الراب المغربية مع أحداث 16 ماي بالدارالبيضاء، حيث أدانت أغنية « ماتقيسش بلادي» لفرقة الراب المراكشية «فناير» الأحداث الإرهابية، فإن الاحتواء التجاري- السياسي بلغ مداه من خلال تضخم خطاب التغني بالوطنية، والتحفيز على المشاركة في الانتخابات إلى جانب الدفاع عن خطة إدماج المرأة في المجتمع. ونستحضر في هذا السياق،

نستحضر أغنية فرقة « كازاكراو» Casa Crew حول «قضية الصحراء» التي ألفت سنة 2007:

نجمة خضرا فوق ضرابو حمر

الصحراء بلدي شكون يهدر تاريخ يحضر

وحس جدودي فوق البحر في عرق خضر يجري وسطو دم حمر

هذا علام بلادي شارة فوق بلادي

بكتاب الله حررنا الصحراء بلا ما طيحو نقطة دم حمرا

هذه الأحداث تبرز التوجه الاحتوائي المزدوج الذي جعل حدة التناقض القيمي و السياسي تخف، ما أسفر عن فتح المجال الإعلامي في وجه التعبيرات الفنية الجديدة، حيث ثم إحداث برامج إعلامية خاصة بالتعابير الفنية الشبابية - سواء في الإعلام العمومي أو الإعلام الخاص - كبرنامج «مائة في مائة شباب» بالقناة الأولى، وبرنامج «أجيال» بالقناة الثانية. إضافة إلى اهتمام المهرجانات الوطنية بالإبداعات الشبابية، حيث أضحى حضور الراب وغيره من التعابير الفنية الشبابية في جل المهرجانات الوطنية و المحلية حضورا رئيسيا.

بما أن هذه المرحلة عرفت حضورا رسميا للخطاب الموسيقي الشبابي على مستوى المهرجانات و وسائل الإعلام، فإن هذا الحضور كان مقترنا بمضمون موسيقي قائم على إعادة الاعتبار للتراث المغربي و التماهي مع متطلبات السوق الفنية، نذكر هنا على سبيل المثال لا للحصر أغناني فرقة فناير المراكشية التي تبرز مضمونا فنيا منضبطا للقيم السائدة، إضافة إلى أغاني فرقة «آش كاين» التي استمدجت الإيقاعات العيساوية و الكناوية على مستوى موادها الموسيقية.

أمام هذا التماهي القيمي و التجاري، وضح السوسيولوجي و المؤرخ جاك أطالي أن الموسيقي تحول مع النظام الاقتصادي الجديد إلى مقاول، يتنافس في السوق الفنية مع فاعلين اقتصاديين آخرين من أجل التماهي مع رغبات المستهلك. فلم ينظر جاك أطالي للموسيقي انطلاقا من مقاربة موسيقية محضة، بل بناء على مقاربة سوسيو-اقتصادية، تستحضر مفاهيم اقتصادية و اجتماعية لكي تفسر مجمل التغيرات الموسيقية و الاجتماعية في المجتمع، معتبرا أن الفنان فقد استقلاليته أمام متطلبات السوق الاقتصادية.

هذا الانخراط الكلي للفن في دينامية المجتمع القيمية و التجارية، أنجب جدلا فلسفيا داخل مدرسة فرانكفورت، حيث بين الفيلسوف أدورنو أن تقنيات الإنتاج الآلي المرتبطة بالسوق الاقتصادية، انعكست على استقلالية الفن، مبرزا أن الفن فقد استقلاليته أمام موجة التصنيع الثقافي، التي جعلت منه سلعة يتم تداولها كباقي المنتجات الجماهيرية الأخرى، ومن ثم إخضاع الفن لمنطق الربح والخسارة، ما أفقد الفن قيمته الجمالية، حيث صار خاضعا لمنطق التنميط والقوالب الجاهزة و المنتوجات الأحادية المنمطة. ومن ثم فالصناعة الثقافية حسب أدورنو لا تقدم سوى قوالب منمطة وجاهزة للاستهلاك الجماهيري.

*** الاحتجاج العضوي :**

يقصد بالاحتجاج العضوي الفعل الاحتجاجي الواعي المنخرط - بشكل مباشر أو غير مباشر- في المشاريع السياسية المتصارعة داخل الحقل السياسي، و التي لها امتدادات و تداعيات على الحقل الفني، ما جعل الفنان يرتبط عضويا بالتدافع السياسي القائم بين مكونات المجتمع. هذا الوعي السياسي عبر عن نفسه عقب الحراك الاجتماعي الذي عرفه المغرب بعد حركة عشرين فبراير. فمباشرة بعد انطلاق هذا الحراك حصل نوع من إعادة ترتيب المواقع داخل الحقل الفني من خلال تموضع الفنانين في قلب التدافع الذي عرفته المشاريع السياسية في المغرب.

انخرط الفن في دينامية حركة عشرين فبراير، نذكر على سبيل المثال لا للحصر الفنان الحاقد و الفنان رشيد غلام و الفكاهي السنوسي. و لمعرفة أثر دينامية الحراك على حقل الراب المغربي، نجد مغني الراب الحاقد الذي تموضع في إطار داعم لدينامية حركة عشرين فبراير من خلال مضمون غنائي داعم لمفاهيم الحركة و أرضيتها التأسيسية، نذكر هنا أغنية « مغاربة فيقوا مغاربة عيقوا » التي تحولت إلى شعارات ترفعها حركة عشرين فبراير في الفضاء العام. ونورد في هذا السياق أغنية الفنان «الحاقد» حول « إذا الشعب يوما أراد الحياة » التي ألفت سنة 2012م زمن احتجاج حركة عشرين فبراير في الشارع :

إذا الشعب يوما أراد الحياة ينوض إدوي على راسو بركا من السكات

راكهم كلاو رزقنا خلاو لينا الفتات وشحال من مواطن على رزقنا مات

خونا جمع فرقة باش يرقعو الدستور واش إلى بغينا حقنا خاصنا نجبدو فرادا

لي بغيت نقدسو غادي نختارو أنا الله الوطن الحرية

وفي إطار عملية ترتيب المواقع داخل الحقل الفني، نجد اصطفاف مغني الراب «البيغ» إلى جانب مشروع الحفاظ على استمرارية الوضع القائم، و انتقاد حركة عشرين فبراير من خلال أغنية «ما بغيتش». ومثل المشروع الإصلاحي من داخل النظام القائم «الشيخ صار» الذي مثل مشروع حزب العدالة و التنمية الذي يؤمن بفكرة «الفن النظيف» التي تحضر عند «الشيخ صار» من خلال تضخم الخطاب الدعوي في ممارسته الغنائية.

استدمج المضمون الغنائي المفاهيم المتداولة، حيث نجد الفنان الحاقد يستحضر مفاهيم فصل السلط و الاستبداد و الحرية و الكرامة، و غيرها من المفاهيم التي شكلت أرضية لانطلاق دينامية حركة عشرين فبراير. فالفنان هنا مساهم في إنتاج قيم جديدة، ومتحرر من نسق القيم السائدة التي قد تحوله إلى مجرد مقاول فني يبحث عن التماهي مع الثقافة السائدة في مجمل تجلياتها، ومنتج لسلع ثقافية خاضعة لمنطق السوق، دون أن يدفع هذا المضمون الغنائي المتلقي للتفكير في قضاياه المهمشة و اللامفكر فيها.

راهن الاحتجاج الفني العضوي على تحرير المتلقي من القوالب الجمالية الجاهز و المنمطة، و فتح أفق تفكيره على قضايا لها انعكاس على وضعه الاجتماعي. فالسياسة من زاوية الاحتجاج الفني العضوي هي في صلب رسالة الفن و قضاياه الأساسية. هذا الاحتجاج الذي طبع أغاني الفنان «الحاقد» مثلا، جعله ينخرط في وعي سياسي له امتداد مغاربي كحالة مغني الراب التونسي جنرال؛ صاحب الأغنية الشهيرة «رئيس البلاد» التي تحولت أغانيه إلى شعارات ترفعها الثورة التونسية.

- تركيب :

نستنتج مما سبق أن الفن الاحتجاجي هو فن وليد دينامية المجال الحضري التي أصبحت قائمة على التضامن العضوي، ما سمح بتشكل جماعات فرعية قادرة على التعبير عن نفسها من خلال ثقافتها الفرعية. إذ شكلت هذه الثقافة الفرعية هوية جماعية مشتركة للشباب المنخرطين في الأجناس الفنية المعاصرة، بما فيها موسيقى الراب. هذه الهوية المشتركة تجسدت في إطار حركة فنية حضرية أطلق عليها « كازا نايضة» التي أعادت تملك الشباب للفضاء العام و للتراث المغربي في مستوياته الثقافية و اللغوية. وقد مرت هذه الحركة الفنية الحضرية بسيرورة قطائع، حيث انطلقت من خطاب احتجاجي متعالي مفتقد للوعي السياسي نحو احتواء مزدوج للخطاب الفني؛ ازدواجية على المستويين السياسي و التجاري. لتنتهي سيرورة الحركة بخطاب

الاحتجاج العضوي الذي جعل الفنان في وضع تفاعلي مع المشاريع السياسية المتصارعة بين مكونات المجتمع.

المراجع و الكتب المعتمدة

- **لمختار شفيق، الشباب والتغيير الاجتماعي الأسرة، السياسة والدين، مطبعة الأمنية، الرباط، 2002**
- **المنجي الزيدي، «ثقافة الشارع» دراسة سوسيوثقافية في مضامين ثقافة الشباب، مركز النشر الجامعي، تونس، 2007**
- **Durkheim, Émile, De la division du travail, Paris: Les Presses universitaires de France, 1893.**
- **BAZIN Hugues, la culture hip hop, Désolée de Brouwer, Paris, 1995.**
- **Christian Béthune, Le Rap une esthétique hors la loi, Paris, Edition Autrement, 1999**

5

المحور الخامس

السلـــــوك الاحتجــاجي في المغـرب المحـــددات، الأنماط والخصائص

تعبيرات وخصائص الفكر الاحتجاجي بالمغرب
-ملاحظات أولية-



الحبيب استاتي زين الدين

لم يكن الجواب الذي قدمه صاحب «العقل في التاريخ» عند تساؤله عمّا يربحه عظماء التاريخ جراء تعرضهم للنفي أو سقوطهم موتى أو قتلى مثل قشور فاكهة أفرغت من نواتها[1]، يخرج عن إطار مفهوم مكر التاريخ الذي يجعل من الإنسان منتوجا لإرادة الروح أو المبدأ العقلي المتجسد في التاريخ.

لن ننشغل كثيرا برؤية «هيجل» للتاريخ وحتمياته، لأن فلاسفة ومفكرين كثر انبروا، منذ عقود عدة، للدفاع عن قدرة الإنسان على صنع تاريخه، وإن اختلفوا نسبيا حول حدود هذه القدرة وامتداداتها، متى تمكن من الوعي بشروط هذه الصناعة، كما هو الشأن بالنسبة لـ«فريدريك إنجلز» و «كارل ماركس» و «جان بول سارتر» و «لويس ألتوسير» وغيرهم. ولربما يعفينا الرجوع إلى ما كتبه «سارتر» مثلا عن تجليات هذه الفاعلية نظريا، بقوله: «بالنسبة لنا، فإن الإنسان يتميز قبل كل شيء بقدرته على تجاوز وضعه، لأنه يستطيع أن يفعل شيئا بما يفعل به. إن هذه القدرة على التجاوز هي التي نجدها في أساس كل ما هو إنساني»[2].

واقعيا أيضا، تكشف الكتابات التاريخية والسياسية، أن تاريخ الكون، لم يكن في مجمله إلا سلسلة طويلة وشاقة من تمرد الأبناء على الآباء، والمظلومين على الظالمين، والفقراء على الأغنياء، والصغار على الكبار، والمسودين على السادة[3]. معنى ذلك أنه في كل المجتمعات، وفي كل الأزمنة، ثمة حركة احتجاجية مستمرة في الزمان والمكان، تجمع بين الثابت والمتغير في آن، عبر أجيال وأوضاع دائمة ولا منتهية، نكاد نعاينها في مختلف الأنماط والاتجاهات، فهي من مكونات المبنى المحتمل للفاعلية الاجتماعية،

1. فريدريك هيجل، «العقل في التاريخ»، الجزء الأول، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2007، ص: 101.

2. Jean Paul Sartre, « Questions de méthode », Gallimard, 1960, p.p : 119-131.

3. فاروق القاضي، «آفاق التمرد: قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ومركز البحوث العربية والأفريقية، القاهرة، الطبعة الأولى 2004، ص: 4.

ومن محددات معناها العميق[4]. تقودنا هذه الفاعلية والمحددات إلى تسجيل أربع ملاحظات أولية، تحتاج إلى المزيد من البحث والإغناء، حول موضوع الحركات الاحتجاجية، مفهوما وممارسة، نرتبها كالآتي:

الملاحظة الأولى : الحركة الاحتجاجية و«أزمة التوصيف» :

الحضور المكثف للحركة الاحتجاجية، في الاجتماع الإنساني، يجعلها ظاهرة مجتمعية حاضنة لكل فعل وسلوك تمردي وانتفاضي أو ثوري[5]. فهي تنطلق في الغالب برفع مطالب دنيا وبسيطة، وبجموع صغيرة ومتناثرة، ثم سرعان ما تتسع زمكانيا إذا سمحت الظروف والسياقات والفرص السياسية بذلك، فتتخذ أشكالا جديدة تسير بالحركة الاحتجاجية في اتجاه تصاعدي، وصولا إلى انتفاضات عارمة، أو تمردات دامية،أو ثورات تستهدف رأس النظام. والنماذج على ذلك متشعبة، كما في حالة الثورة الفرنسية مثلا، حيث تطورت حركات الاحتجاج من دون أن يكون ذلك مقصودا في البداية، إلى ثورة اكتسحت الحكم. وهو ما حدث في حالة الولايات المتحدة الأمريكية أيضا[6]. وكذلك في مصر وتونس، لم تكن أصلا الدعوة للثورة هدفها الإطاحة بنظام حسني مبارك أو زين العابدين بن علي، بل حركات احتجاج انطلقت سلمية، حوّلها سوء تقدير فاعليتها بشكل متدرج إلى ثورة قلبت موازين القوى داخل البلدين.

ليست الحركات الاحتجاجية كذلك بسبب التسمية طبعا، بل بالنظر إلى خصائصها، وتعبيراتها اللغوية والمادية التي يوجهها المحتجون نحو جهة ما، يفترض توتر العلاقة بينهم بخصوص سوء توزيع منافع ومصالح الحقل الذي ينتمون إليه جميعا. قد يكون هذا التوتر حاضرا في الأشكال الاحتجاجية الأخرى مثل الانتفاضة أو التمرد أو الثورة، لكن التسمية تظل رهينة بالمسار والمآل الذي يمكن أن تسكله. فهي متوترة وآنية بطبيعتها، باعتبارها ردات فعل على ضغوط أو إكراهات لا تطاق، يحضر بدرجة عالية التوتر والعنف، خاصة العنف المضاد[7]. وهي عبارة عن مجموعة من الأفعال الجماعية التي تتمايز عن الأنشطة التنظيمية والمؤسسية[8]. إنها عملية استعمال

4. عبد الرحيم العطري، « الحركات الاحتجاجية بالمغرب-مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي»، دفاتر وجهة نظر، العدد 14، ص. ص: 78-77.

5. عبد الصادق توفيق، مرجع سابق، ص: 86.

6. عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة»، «في الثورة والقابلية للثورة»، سلسلة دراسات وأوراق بحثية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011، ص: 42.

7. إدريس بنسعيد في تقديمه لكتاب: محمد العطري، «الحركات الاحتجاجية: مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي»، دفاتر وجهة نظر، العدد 14، ص: 7.

8. إيمان محمد حسين عبد الله، «الشباب والحركات الاجتماعية والسياسية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص: 59.

واحتلال الجماهير للفضاء العام، بهدف أو بغية التعبير السياسي للآراء والمطالب، التي لا تعبر عنها داخل المؤسسات والتنظيمات التقليدية[9]. ويعتبرها أحد الباحثين أشكالا متنوعة من الاعتراض، تستخدم أدوات يبتكرها المحتجون للتعبير عن الرفض أو لمقاومة الضغوط الواقعة عليهم أو الالتفاف حولها[10]. إنها أشكال منتشرة في كافة الفئات الاجتماعية والسياسية، وقد تتخذ أشكالا هادئة أو هبات غير منظمة[11]، تحاول في إطارها إرادات جماعية مختلفة إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي بشكل كلي أو جزئي في نمط القيم السائدة والممارسات السياسية، وذلك بين أفراد يجدون في الحركة تجسيدا لمعتقداتهم ونظرتهم للوضع الاجتماعي المنشود. ينتمي هؤلاء الأفراد في الغالب إلى الفئات المهمشة التي تقع على مسافة بعيدة من المركز، سواء كان سلطة أو ثروة أو ثقافة أو رمزا.وينقل لنا التاريخ الاجتماعي والسياسي أنه كلما أدركت جماعة معينة أنها أصبحت غير مرئية ومكشوفة ومطالبها مهمشة، سارعت إلى التعبير عن مطالبها بالشارع العام.إن هذه الجماعة التي يحسبها مالكو الثروة والسلطة بمثابة حجر مطروح في الشارع، سرعان ما يصبح حسب «إريك هوفر» حجر الزاوية في بناء عالم جديد. فالمهمشون هم خميرة التغيير. لم تكن سخرية من السخريات، أن هؤلاء في وقت من الأوقات في أوروبا هم الذين عبروا المحيط لبناء مجتمع جديد في القارة الأمريكية، بل كان هذا هو الشيء الطبيعي[12]. ثم ما فتئ أن صار هؤلاء في كل الأوقات، وفي كل بقاع العالم، القوة الأساسية لكسر شوكة التسلط والدعوة إلى الإصلاح والتغيير.والمغرب بجغرافيته المتميزة، لم يكن ببعيد أو غير معني بما يقع من حوله، بل إن الحراك الاجتماعي لم يتوقف فيه يوما[13]. فالمغربي ينمحي أمام السلطة تارة، ويتآلف معها تارة أخرى.ومن حيث كونه مسالما ومحبا للمظاهر، يغدو جافا وصامتا حين تفاجئه عاصفة الأحداث. وحين يحتج ويثور، فإنه يكنس كل ما يعترض طريقه[14]. ورغم أن التاريخ الرسمي ظل ينظر إلى عامة الناس نظرة توجس وحذر، وأحيانا لا مبالاة إزاء التضامن الذي يبديه المغاربة عندما يتعلق الأمر بمعيشهم وكرامتهم، بعيدا

9. Nonna Mayer, « Le Temps des manifestations », Revue Européenne des sciences sociales, vol. 2, 42, n° 129, 2004, p : 219.

10. عمرو الشوبكي، مقدمة مؤلف جماعي: «الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي (مصر-المغرب-لبنان-البحرين)»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يناير 2011، ص: 31.

11. المرجع السابق نفسه.

12. إريك هوفر، «المؤمن الصادق، أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية»، ترجمة: غازي القصبي، دار كلمة، الطبعة الأولى 2010، ص: 54.

13. عبد الرحمان علال، «دستور 2011 : تأملات وإشكالات»، مجلة مسالك، عدد مزدوج 20-19، 2012، ص: 34.

14. عبد الكبير الخطيبي، « المغربي العربي وقضايا الحداثة»، منشورات عكاظ، 1993، ص: 88.

عن إرادة المخزن، وفي أوقات ضده، نسجل ظهور كتابات موازية في علم الاجتماع والسياسة بالمغرب تعنى بحركاتهم الجماعية ودورها في بناء الدولة والمجتمع. سمحت هذه الكتابات نسبيا في إخراج الحركة الاحتجاجية ومكانة المهمشين فيها من إطار «المسكوت عنه» أو «اللا مفكر» فيه حسب صياغة الأستاذ محمد أركون[15]، إلى إطار النظر إلى المجتمع بأكمله، وتجاوز اختزاله في الخطاب الإجماعي للماسكين بالسلطة، لأن الفهم ينبع من الاختلاف لكشف جوانب أحداث معينة من هوامشها[16]. في هذا السياق، دعونا نلقي نظرة على مسار الفعل الاحتجاجي بالزمن المغربي في محاولة لفهم صيرورته وأهم التحولات لتي رافقته.

<u>الملاحظة الثانية : تنوع مسار الاحتجاج بالمغرب :</u>

بحكم جغرافيته الإستراتيجية و سوسيولوجيته البشرية المتنوعة، كان المغرب مثارا للأطماع العديدة والمنازعات من أجل بسط النفوذ على هذه الرقعة جغرافياً وبشرياً واقتصاديا[17]. ولا جدال في أن الطبيعة الجبلية للمغرب انعكست على طبيعة السكان الذين عرفوا منذ القدم بصلابتهم ومهارتهم القتالية مستفيدين من الظروف الجغرافية الملائمة[18]. ويعد رد الفعل المغربي على الاستعمار، تلقائيا وعميقا وسريعا ومستمرا، تغذّيه في الأفراد حب البقاء، وتذكّيه في الجماهير، مشروعية الدفاع عن النفس[19]، والذب عن الكيان والميل للحرية الفردية والاجتماعية باعتبارها من الصفات التي امتاز بها المغاربة في جميع مراحل حياتهم وتجاربهم التاريخية[20]. ولم يرتبط دفاعه واحتجاجه عن حقه في العيش حرّا وكريما بالمستعمر فحسب، بل امتد داخليا إلى الدولة ذاتها تعبيرا عن تقصيرها في جانب من الواجبات التي ينبغي أن تقوم بها لصالحه.

بالرجوع إلى حالة السيبة، فإلى جانب ما اتسمت به من فوضى عارمة وعنف دموي

---

15. محمود إسماعيل، «المهمشون في التاريخ الإسلامي»، كتاب جماعي: « الثورة والتغيير في الوطن العربي عبر العصور»، مرجع سابق، ص: 101.

16. جان كلود شميت، «تاريخ الهامشيين»، مؤلف جماعي:»التاريخ الجديد»، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص: 440.

17. فادية عبدالعزيز القطعاني، «الحركة الوطنية المغربية 1912-1937 م»، المجلةالجامعة، جامعة بنغازي، العدد السادس عشر، المجلدالأول، فبراير 2014، ص:35.

18. عبد الفتاح مقلد الغنيمي، «موسوعة المغرب العربي»، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص: 21.

19. مقدمة عبد الله إبراهيم لكتاب:امحمد مالكي، «الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي»، مرجع سابق، ص: (ب).

20. علال الفاسي، «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة مصححة، ص:(و).

بين القبائل فيما بينها من جهة أو بينها وبين المخزن من جهة ثانية، نجدها بالأساس ترمز إلى تصادم مشروعين سياسيين يسعى كلاهما إلى الطعن في مشروعية الآخر، وفي اختياراته السياسية أو العقدية أو الاقتصادية[21]. لذلك، فباستثناء حركة الدباغين بفاس وحركة الإسكافيين بمراكش التي غذتها الحمولات الاجتماعية والاقتصادية رغم تداخلها شيئا ما بالجانب السياسي، فباقي الأحداث التي احتضنها مجال السيبة تدخل في إطار الصراعات والتمردات السياسية وليس الحركات الاحتجاجية.

في فترة الاستعمار، زاوج المغاربة بين الكفاح المسلح والاحتجاج السلمي.واجهوا سلطات الحماية الفرنسية والإسبانية بالسلاح، ثم سرعان ما احتجوا سلميا بالتضرع إلى اللطيف القدير ألا يفرق العرب عن إخوانهم البربر بعد صدور ما سميّ بـ «الظهير البربري» الذي تم استثماره بذكاء من قبل الحركة الوطنية لدفع الناس إلى مواجهة الاحتلال الأجنبي.بعد الاستقلال، أصبحت الحركات الاحتجاجية في المغرب وسيلة لتصريف الصراع الإيديولوجي-السياسي بين الأحزاب السياسية المعارضة والسلطة الحاكمة، داخل الساحات والقاعات العمومية ومؤسسات التعليم الثانوية والكليات، وعلى صفحات جرائدها، وغيرها من الفضاءات التي شهدت صراعا عنيفا وانتفاضات مدوية بين السلطة والمحتجين.خفّت حدة هذا التصادم في زمن التسعينات، حيث اتخذت الحركات الاحتجاجية أشكالا أقل عنفا وأكثر تنظيما، تزامنا مع موجة حقوق الإنسان، وارتفاع سقف المطالب الاجتماعية مقابل التراجع النسبي للمطالب ذات الرمزية السياسية، سمحت بانتقال دينامية فعل التغيير من المعارضة السياسية إلى الفئات الشعبية[22]، وهو ما جعل الاحتجاج تمرينا يوميا مألوفا، تتعدد تعبيراته ومميزاته، داخل الفضاء العام المغربي.

لاعتبارات منهجية، سنكتفي في هذا السياق بدراسة موجزة للأشكال التي اتخذها الاحتجاج المغربي في مرحلة ما قبل حركة 20 فبراير2011، على أمل أن نفرد لهذه المرحلة فيما بعد بحثا خاصا.

<u>الملاحظة الثالثة : تعدد أشكال الحركات الاحتجاجية :</u>

إن المتتبع للمسار التطوري للحركات الاحتجاجية ببلادنا إلى حدود مطلع سنة 2011، يمكنه أن يلاحظ أن الزمن الاحتجاجي بالمغرب ينقسم إلى ثلاثة أجيال، يتميز

---

21. إدريس بنسعيد، مرجع سابق، ص: 10.

22. إدريس جنداري، « المسألة السياسية في المغرب من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية »، دفاتر وجهة نظر، العدد 26، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2013، ص :108.

كل واحد منها بأشكال تخصه. وإن كان من السهل عزل الجيل الأول من حيث طبيعة الاحتجاج داخله عن الجيلين الثاني والثالث، فالأمر ليس باليسير بين الجيل الثاني والثالث في الحالة المغربية لوجود نوع من التداخل والاندماج بينهما على مستوى الواقع، وهو ما سنحاول تجاوزه من خلال البحث عن المؤشرات المنهجية والنظرية التي تصلح لرسم خطوط فاصلة بين المرحلتين.

أ- جيل الاحتجاج السياسي :

في ظل سياق سياسي سلطوي، كان سجل الفعل الجماعي في زمن الستينات والسبعينات والثمانينات من القرن الماضي، يتكون في الغالب من الإضراب القطاعي للموظفين والمستخدمين، وإضراب الطلبة وتلاميذ الثانويات[23]. كانت المعاملة السياسية لأجهزة الدولة مع كل الصراعات الاجتماعية - تقريبا - ترتكز على القمع والتهديد. فكانت وزارة الداخلية لا تسمح بأي استقلالية أو بناء للحركات الاحتجاجية، وتمنع في نفس الوقت تنظيم احتجاجات للحركات السياسية والاجتماعية المعترف بها رسميا[24]. وبالتالي، ففي ظل غياب الظروف السياسية الملائمة، لم تكن المظاهرة في الشارع العام تشكل مطلبا بالنسبة للحركات الاحتجاجية والسياسية، بل مثّل الإضراب الشكل الوحيد للاحتجاج[25]، ووسيلته المثلى للضغط على الدولة في الانتفاضات الحضرية الكبرى التي شهدها المغرب سنوات 1981 و1984 و1990. كان ظاهره يستنكر التهميش الاجتماعي، وباطنه يضمر الإقصاء السياسي.

ب- جيل الاحتجاج الحقوقي :

كثيرة هي المؤشرات التي تدل على أن العقد الأخير من تسعينات القرن الماضي، تميز بظهور تنظيم اجتماعي أكثر عقلانية، بحث عن قنوات وأشكال جديدة للاحتجاج، لم تكن مألوفة من قبل، بالنظر إلى المناخ السياسي الذي ساد في الماضي[26]. لم يعد الفاعل التقليدي السياسي والنقابي هو المتحكم في الفعل الاحتجاجي من حيث الإعداد والأجرأة، وإنما سيكتسح الفاعل الإسلامي والأمازيغي والحقوقي والمعطلين الفضاء

23. عبد الرحمان رشيق، «الحركات الاحتجاجية في المغرب من التمرد إلى التظاهر»، منتدى بدائل المغرب، الرباط، ماي 2014، ص: 33.

24. عبد الرحمان رشيق، «إستراتيجية الشارع في مدن المغرب من الدولةضد المجتمع إلى المجتمع ضد الدولة»، مجلة الشعلة، العدد 6، 2001، ص: 40.

25. نفس المرجع السابق، ص: 40.

26. في حوار أجرته لطيفة بوسعدن مع الباحث عبد الرحمان رشيق ، مجلة وجهة نظر، العدد 19-20، ربيع وصيف 2003، ص: 33.

العمومي، مستعملين أساليب مختلفة تتمثل في المظاهرات والمسيرات والوقفات[27]، علاوة على الإضراب.

ج- جيل الاحتجاج على السياسات التنموية :

أمام ضعف التجاوب الحكومي مع مطالب الحركات الاحتجاجية، حافظ الضرر المشترك بين مجموعة من الأفراد من السياسات العمومية، على تواتره واستمراريته. لكن الملاحظ، هو ظهور أشكال أخرى فيها إبداع. هذه الإبداعية لم تنحصر في وقفات الشموع، بل في الرحلات والمؤتمرات والحملات الإعلامية[28]، ومسيرات المشي على الأقدام في اتجاه العاصمة ووضع الكمامات على الأفواه والخروج إلى الشارع بدون ملابس[29]، وتأسيس تنسيقيات محلية لمناهضة ارتفاع الأسعار، وحمل بعض المحتجين لبعض أواني الطبخ فوق رؤوسهم احتجاجا على تدني القدرة الشرائية، وارتفاع حالات محاولات التهديد بإضرام النار في الذات، الذي انتقل إلى حيز التنفيذ بعد سنة 2011. وهي أشكال تعبر عن وعي الساكنة المغربية بفشل السياسات العمومية التي تتكفل بها الدولة عبر قطاعاتها الحكومية المركزية، أو السياسات المحلية التي تضطلع بها وحداتها اللامتمركزة عبر الجهات والأقاليم، أو تلك التي عهد بها إلى الجماعات المحلية الحضرية أو القروية، بالتأثير في الواقع المعيشي اليومي، سواء تعلق الأمر بالسكن أو الصحة أو التعليم أو الشغل أو البنيات التحتية...إلخ...

تنوعت إذن الأشكال الاحتجاجية التي عبّر من خلالها الشعب المغربي عن الخصاص والهشاشة التي تمس الكثير من فئاته. من خلال أرقام وزارة الداخلية، يقدم عبد الرحمان رشيق معطيات إحصائية مهمة حول الأشكال التي اتخذتها الحركات الجماعية المطلبية للتعبير عن نفسها سنوات 2008 و2009 و2010 و2011. انتقل مجموع المسيرات من 496 مسيرة سنة 2008، إلى 1354 سنة 2009، ثم قفز المجموع إلى 1485 مسيرة سنة 2010. نفس الأمر بالنسبة للاعتصام والوقفة التي وصل مجموعها إلى 3545 سنة 2010 ، فيما بلغ 2459 سنة 2009، ولم يتجاوز 2270 سنة 2008. كما أن التجمعات ارتفعت من 1679 تجمعا سنة 2008 إلى 2503 سنة 2010، بينما بلغ مجموعها 2027 سنة 2009. في حين تضاعفت الأشكال الاحتجاجية الأخرى ما بين سنة

27. محمد كولفرني، «الحركات الاحتجاجية بالمغرب - من الانتفاضة الحضرية إلى المظاهرة السلمية»، مجلة نوافذ، السنة الحادية عشرة، العدد 42/41، شتنبر 2009، ص: 90.

28. عبد الرحيم العطري، «الحركات الاحتجاجية بالمغرب–مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي»، مرجع سابق، ص: 235.

29. نفس المرجع السابق، ص: 236.

2008 و2010، حيث انتقلت من 646 سنة 2008 و598 سنة 2009 إلى 1079 سنة 2010.فخلال أربع سنوات، لم يتجاوز مجموع الأشكال الأخرى 4646، واستقر في 6670 مسيرة فقط، بينما وصل إلى 12418 تجمعا، وبمجموع 16548 تتصدر الوقفة كافة هذه الأشكال، بنسبة تجاوزت 41% من مجموع 40282 شكلا احتجاجيا.

ثمة حاجة إلى البحث في الأسباب التي تجعل المغاربة يقبلون على تبني الوقفة على باقي الأشكال. المؤكد أن هذه المهمة تتجاوز بكثير إمكانيات وحدود هذه المساهمة، وتحتاج إلى مشاريع بحث أكثر عمقا وأكثر امبريقية، لذلك فالهدف هنا يقتصر على طرح بعض التساؤلات والإشارة إلى بعض العوامل الكامنة وراء صدارة هذا الشكل الاحتجاجي،منها كيفية تعبئة الموارد البشرية وطريقة تنظيمها والتخطيط لها فكرا وتصرفا. غير أنه على مستوى الواقع، يظهر أن مهمة التمييز بينها غير يسير لسببين رئيسيين:

- التداخل الكبير بين هذه الأشكال، وهي مسألة لم تتوفق العديد من الكتابات في استجلائها، بالنظر إلى كونها تذهب إلى أن الوقفة والاعتصام والمسيرة والمظاهرة والتجمهر، هي كلها تحركات جماعية تعلن عن نفسها بالطرق العمومية. من البديهي أن نستخلص أنه بهذا التفسير الذي يخلط بين هذه الأشكال، نكون قد أغفلنا جوانب ظلت بدون جواب: هل تنشأ بنفس الطريقة؟ من أين تبدأ؟ أين تنتهي؟

- الغموض الكبير الذي يحيط بالوضع القانوني للوقفات الاحتجاجية في علاقتها بباقي الأشكال، خصوصا أن القضاء المغربي كانت له تأويلات عديدة لهذا الوضع، الأمر الذي يطرح التساؤل حول طبيعتها القانونية، فيما إذا كانت فعلا تكتسي صبغة مظاهرة أو تجمع عمومي، وبالتالي تخضع لنظام التصريح القبلي، وهو ما يعني في نفس سلامة الموقف التأويلي للسلطة المحلية للفصل 11 من الظهير الشريف رقم 1.58.377 بشأن التجمعات العمومية كما وقع تتميمه وتعديله[30]، أم أنها تخرج عن دائرة الخضوع لمقتضيات قانون 00-76 الخاص بالتجمعات العمومية، ويجعلها مجرد نشاط غير مقنن، ولا يكتسي في أساسه أية صبغة قانونية لغياب السند القانوني الذي يقوم عليه، من خلال التعرض للوضع القانوني لهذه الأشكال، والتحقق مما إذا كان يستوعب مفهوم الوقفة الاحتجاجية، وبالتالي اكتسابها لصبغته القانونية من عدمه.

<u>الملاحظة الرابعة : ملامح الاحتجاج المغربي بين التغير والثبات :</u>

30. في الكتاب الثاني الخاص بالمظاهرات العمومية ينص هذا الفصل على أنه : «تخضع لوجوب تصريح سابق جميع المواكب والاستعراضات وبصفة عامة جميع المظاهرات بالطرق العمومية».

تفاعلت الممارسة الاحتجاجية مع التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عاشت المملكة على وقعها، على امتداد قرون. لم يكن هذا الامتداد خطيا وثابتا، بل تخللته منعرجات تتنوع من حيث الحدة والتأثير، ترجمها تغير فعل الاحتجاج من حيث التفكير في آليات تصريفه وتبليغ مضامينه، وانتشار ثقافته في صفوف العديد من الفاعلين، بالإضافة إلى توسعه نطاقه من حيث الزمان والمكان. في المقابل، لا تغيب عن ذهن المتتبع لمظاهر تغير هذا الفعل، استمرار تسجيل بعض تجليات الثبات التي ظلت ملازمة له.

أ- طابع الاحتجاج المنظم والمفكر فيه :

يتحدد السلوك العقلاني من خلال الممارسة الموجودة في الواقع، وفي طريقة تدبير قضايا وحاجات المجتمع العقلانية، وليس فقط من خلال مطابقته للمنطق والعلوم والنظريات. سنستعير من «إدغار موران» تعريفه للإنسان بأنه كائن بيو-ثقافي، لنقول أن الاحتجاج كسلوك إنساني هو في الوقت نفسه:

- فعل بيولوجي لا ينفصل بحكم الفطرة عن طبيعة الإنسان الغريزية، ولا غرابة أن يكون مشتركا بين كافة الشعوب والمجتمعات، في الماضي والحاضر، وسيظل كذلك في المستقبل.

- فعل ثقافي ينفلت بفضل ملكة العقل من حيوانيته الخاصة، ويتلاءم مع الوسط الذي يعيش فيه وينتمي إليه، وطبيعي أن يختلف من مجتمع لآخر، من حيث مدخلاته ومخرجاته.وهذا ما يفسر كونه عملية بناء منظمة تفرض على المحتجين اختيار الشكل التعبيري الذي يسمح بالتأثير في الجهات المعنية، وتحديد المطالب والشعارات المرفوعة التي تظل في حدود الممكن والمعقول، واستثمار التطور الحاصل في مجال الإعلام والاتصال.

لم تعد ممارسة الاحتجاج اليوم عفوية في فضاء عمومي، كتجمع الناس في الشوارع احتفالا بمناسبة دينية، أو في أسواق أو أمام وسائل النقل، بل هي فعل مطلبي مدبر. في السابق، لم يكن يخلف الاحتجاج المغربي أثرا، إذ تنوب الحناجر عن الكلمات، وهي صعوبة كانت تزيد من عسر فهم هذه الحركات الجماعية بالنسبة للباحث فيها، لكن اليوم، تزخر الشوارع بهذا النوع من الحركات التي تعرف بنفسها وتفصح عن مطالبها من خلال شعارات مكتوبة وبلاغات وبيانات وتسجيلات، فضلا عن كونها تستثمر ما راكمه المحتجون، في تجارب سابقة، في اختيار التعبيرات الاحتجاجية

عن هذه عن هذه المطالب، ووضع السيناريوهات المحتملة لردود فعل الجهات المعنية مسبقا، حتى تحقق أهدافها بجهد أقل وضغط أكبر.

ب- خاصية استعمال الفضاء العام :

تحرر المغاربة نسبيا من الخوف الذي كان يتملكهم عند التفكير في النزول للشارع العام المفتوح على كل الاحتمالات، مع ما يعنيه ذلك من تشكيك في الشرعية السياسية للحكم، وبالتالي إعلان المواجهة مع أجهزته الأمنية والعسكرية. فالذي حدث منذ 1956 إلى حدود حقبة السبعينات أن المواجهة التي سادت بين المعارضة والملكية، اتسمت بالعنف المتبادل، فالمعالجة السياسية لجميع الانفلاتات الاجتماعية التي حضرت كانت عنيفة، وكلها انتهت بالاعتقال والاغتيال وقمع الصحافة[31]. فحتى عهد قريب لم يكن بمقدور الشباب المعطلين،ولا غيرهم، رفع عقيرتهم بالصراخ في وجه «النظام»، وبالضبط قبالة مقر البرلمان، وبالتالي فمشهد الخيام البلاستيكية المنصوبة في قلب شارع محمد الخامس بالرباط، والتي سكنها الدكاترة المعطلون لشهور عدة، كان يدخل في خانة المستحيل[32] في السنوات الفائتة[33]. لكن بعد ذلك، وعبر تدبير سياسي وإداري حديث للمجتمع الحضري، خف استعمال العنف كوسيلة للضغط على المجتمع، وظهر متغير جديد هو المطالبة بالحق في التواجد داخل الشارع العام من قبل القوى الديمقراطية، ثم سرعان ما طالب الإسلاميون بذلك فيما بعد، وباقي الفاعلين الاجتماعيين. ففي هذه الفترة يذكر عبد الرحمان رشيق بدأ الحديث عن إستراتيجية الشارع العام تبرز في خطابات الأحزاب، وهذا ما تمت ترجمته عمليا من خلال التظاهرات المساندة للعراق وفلسطين، وهذا لم يكن مألوفا من قبل[34]. هذا المعطى سيتأكد أكثر نهاية التسعينات وبداية الألفية الثالثة[35]، حيث أصبح فاعلون اجتماعيون جدد يمارسون ضغطا على الدولة من أجل اكتساح الفضاء العمومي: الإسلاميون، النساء، المعطلون، الحقوقيون،

---

31. حوار لطيفة بوسعدن مع الباحث عبد الرحمان رشيق، مرجع سابق، ص: 32.

32. لم يكن الاحتجاج مسموحا في الشارع إلا في مناسبات فاتح ماي من كل سنة،فالدولة تتهيب من كل تجمع بشري،ولو كان مؤيدا لها وبإيعاز منها ،فذكريات 1965 وما تلاها من انتفاضات كبرى،جعلها دوما تنظر بعين الريبة لكل خروج جماهيري،ولو كان من أجل الاحتفاء بانتصار المنتخب الوطني لكرة القدم كما حدث سنة 1986. وهكذا وبدل أن يتم تصريف الاحتجاج في الشارع، خلال الزمن الفائت، كان الرافضون للأوضاع يعمدون إلى أكثر من وسيلة لإعلان التذمر والحنق على القائم من أوضاع موجبة للتغيير. انظر: عبد الرحيم العطري، «الحركات الاحتجاجية بالمغرب–مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي»، مرجع سابق، ص: 139.

33. عبد الرحيم العطري، «سوسيولوجيا الشباب المغربي: جدل الإدماج والتهميش»، طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص: 49..

34. نفس المرجع السابق.

35. محمد كولفرني، مرجع سابق، ص: 90.

الأمازيغ...إلخ. بفعل المتغيرات السياسية التي شهدها المغرب، على مستوى العلاقات بين مختلف الفاعلين، تشكلت الملامح الأولى لإستراتيجة احتلال المجال العام، سمحت لهؤلاء الفاعلين بالبحث عن أساليب احتجاجية متنوعة لاقتحام الفضاء العام عبر تظاهرات سلمية، أو من خلال تنظيم وقفات واعتصامات[36].

ج- ميزة السلمية :

مع السنوات الأخيرة لمغرب القرن العشرين، بدأت خطورة الثقافة الصدامية المؤطرة للاحتجاج تخفت وتأفل[37]، وبدأت الوقفات تكتفي بالاحتجاج وترديد الشعارات المطلبية دون الا نتقال إلى ممارسة العنف[38]. وقد تأكدت سلمية الاحتجاج بفعل نوعية الفئات التي انخرطت أكثر في انطلاق هذا الشكل من الممارسة الاحتجاجية، إذ ضمت خريجي معاهد وجامعات جمعهم مطلب التشغيل. فبالنظر إلى مستواهم التعليمي ترسخ لديهم شعور بعدالة مطلبهم، وبشرعية الممارسة الاحتجاجية ذات الطابع السمي من أجل الاستجابة إليه، فلعبوا بذلك إلى حد ما دورا بيداغوجيا في نشر ثقافة الاحتجاج السلمي توسيع نطاقه[39]. ويضيف أحد الباحثين أن هذا الانتقال يرتبط بتحول سوسيولوجية الاحتجاج من الذكورية والشبابية التي تطبع انتفاضة المهمشين والفقراء إلى التظاهرة التي تعرف حضورا مهما للنساء والأطفال كإشارات ديمغرافية على طابعها السلمي[40] الذي يتم تعضيده بإصرار الكثير من المحتجين على حمل الأعلام الوطنية وصور الملك محمد السادس، في ممارسة لنوع من المراقبة الذاتية[41].

د- اتساع مجال ومضمون الاحتجاج :

كان المجال في السابق قرويا بامتياز، ويرسم بأمانة العلاقة التي كانت قائمة بين المخزن والقبيلة في زمن السيبة.لكن سرعان ما تحول هذا الفضاء إلى المدينة في أوج تصدي الحركة الوطنية للتغلغل الأجنبي، وتعزز لأسباب متعددة في زمن الاستقلال. غير أن التحولات الاجتماعية والتوافقات السياسية بين القصر والمعارضة التي شهدها

36. حوار لطيفة بوسعدن مع الباحث عبد الرحمان رشيق، مرجع سابق، ص: 33.

37. نور الدين الزاهي، «المغاربة والاحتجاج»، مجلة وجهة نظر، العدد 19-20، ربيع وصيف 2003، ص:12.

38. عبد الرحيم العطري، «الحركات الاحتجاجية بالمغرب-مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي»، مرجع سابق، ص: 138.

39. المجلس الاستشاري لحقوق الإنساني سابقا (المجلس الوطني لحقوق الإنساني حاليا)، «التقرير السنوي حالة حقوق الإنسان وحصيلة عمل المجلس لسنة 2008»، ص: 20.

40. محمد كولفرني، مرجع سابق، ص: 90.

41. عبد الرحيم المنار السليمي، «السلوك الاحتجاجي والموت التواصلي في الفضاء السياسي المغربي»، مجلة وجهة نظر، العدد 19-20، ربيع وصيف 2003، ص: 13.

المغرب بعد التسعينات، جعلت الاحتجاج يمتد شيئا فشيئا إلى المدن الصغرى، ثم إلى البوادي التي وصل إليها السخط والتذمر الاحتجاجي.وهو الامتداد الذي صار ملحوظا بقوة في مختلف تفاصيل المشهد المجتمعي، وحتى في تلك المجالات التي كانت ممنوعة من تصريف فعلها الرافض للوضع القائم، إذ اعتاد السكان في المغرب العميق هذا الطقس اليومي للتعبير عن حالة التهميش الترابي، كما دخلت فئات جديدة إلى النسق الاحتجاجي كضباط البحرية والقضاة وأئمة المساجد والجنود... إلخ. وبالرغم من اختلافها الظاهر، فإن أحداث الاحتجاج بمختلف مناطق المغرب الحضرية والقروية، القريبة من المركز أو البعيدة عنها بعشرات أو مئات الكيلومترات، تعكس نفس الواقع.

وبالعودة إلى التطور التاريخي للاحتجاج بالمغرب، منذ الاستقلال إلى ما قبل ميلاد حركة 20 فبراير، نجد أن موضوعات الاحتجاجات الاجتماعية تتوزع عموما بين المحاور الآتية: الشغل والسكن، والتهميش (الطرق، الصحة، التعليم، الماء الصالح للشرب، الكهرباء)، التضامن، انعدام الأمن[42]. والأكيد أن سنة 2011، وهي السنة المضطربة على نحو خاص، عرفت رفع شعارات تطالب بالقيام بإصلاحات سياسية كمطلب أساسي لاستكمال مسار البناء الديمقراطي وإعلان الرغبة الحقيقية في التغيير بمختلف أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

بالرغم من مظاهر التحول، فالمغرب من الدول التي لم تحدث قطيعة مع الماضي، وما زال يتمازج فيها الماضي بالحاضر[43]. يعد الاحتجاج ممارسة تعيد إنتاج نفسها باستمرار، رغم مظاهر التحديث التي طالت أشكاله وموضوعاته، كخطاب وكفعل يتكرر في الزمان والمكان بسبب وجود خلل وعائق أو اختلالات وأعطاب ينبغي تجاوزها والبحث عن السبل الكفيلة بحلها وإصلاحها والحد منها أو التخفيف من آثارها. ارتبط ما هو ثابت في الاحتجاج المغربي بتحول حالة الأزمة إلى حالة قصوى[44]، جعلت المجلس الوطني لحقوق الإنسان يلاحظ، في إحدى تقاريره بأن الحركات الاحتجاجية التي تشهدها مدن وقرى المغرب، تعود بالأساس إلى المطالب الاجتماعية

42. عبد الرحمان رشيق، «الحركات الاحتجاجية في المغرب من التمرد إلى التظاهر»، مرجع سابق، ص: 64.

43. انظر مثلا ما كتبه أحد الباحثين عن مدى انعكاس الوضع الدستوري للدولة المغربية لتاريخ طويل، يجمع بين الأخذ من النموذج الغربي الحديث، وتشبث النظام المغربي بما كرسته الممارسة السياسية ببلادنا طوال حقب متفاوتة في التاريخ من أعراف وتقاليد ومسالك اكتسبت قيمة دستورية عبر الزمن، وأيضا بنماذج سياسية عملية أقرتها أنظمة الحكم في التاريخ الإسلامي. عبد العلي حامي الدين، «الدستور المغربي ورهان موازين القوى، الملكية، الأحزاب، الإسلاميون»، دفاتر وجهة نظر، العدد 7، الطبعة الأولى، 2005، ص.ص: 10 وما بعدها.

44. المصطفى بوعزيز، «الحركات الاجتماعية ومعيقات الدمقرطة في المغرب»، مرجع سابق.

والاقتصادية، وأحيانا الإدارية[45]، التي تعكس هشاشة وضع الساكنة والتحديات التي تحول دون العيش الكريم، بحكم عدة عوامل: منها ما هو خارجي يتعلق بتبعية سياسة الدولة ذات البعد الاجتماعي والاقتصادي إلى تقلبات السوق الطاقية العالمية، وتوصيات المؤسسات المالية، وما هو داخلي وخاصة ما سبق أن عرفه المغرب من جفاف، وما تبعه من ارتفاع في أسعار عدد من المواد الاستهلاكية في إطار تحرير السوق، وإعمال قانون حرية الأسعار والمنافسة[46]. وبالرجوع أيضا إلى خطب الملك محمد السادس، نجد أن خـطاب الإصــلاح الذي ينشــده يلتمس الواقعية مع المعضلات الاجتماعية التي تعترض المشروع التنموي ببلادنا، و يعترف بأن الحرب التي يشنها هي حرب على الفقر[47].

الفشل في تدبير الأزمة الاجتماعية يبقي الخط مفتوحا على التوتر بين الساكنة والدولة، كمؤشر سلبي على استمرار تعارض مصالح الفاعلين فيه داخل النسق، وفي الوقت نفسه كعلامة إيجابية تعمل على تطوير عناصره وإعادة إنتاج آليات التأقلم الدائم مع ديناميته. وبالتالي، يبقى الاحتجاج كنزاع أو صراع اجتماعي[48] سلوكا ثابتا يسعى من خلالها المحتجون على الدوام إلى فرض تنازلات على السلطة القائمة[49]، خاصة على المستوى الاقتصادي الاجتماعي الذي أضحى المحرك الأساسي لهذا الصراع[50].

والعنصر الآخر الذي يشهد على طابع الثبات، فيتجلى في فشل الحركات الاحتجاجية في تجاوز حالة التشتت التي ترافقها، سواء تحقق المطلوب أو ظل معلّقا دون إجابات، الأمر الذي جعل مهمة الانتقال إلى حركات اجتماعية مستمرة في الزمان والمكان أمرا يصعب تحقيقه،إما بسبب قمعها من طرف رجال الأمن أو الدرك أو قوات التدخل السريع، أو احتوائها بشكل تكتيكي يتمثل في تبني مسلك التفاوض والحوار والاستجابة الجزئية لبعض المطالب، وترك الباب مفتوحا أمام كل الاحتمالات لامتصاص الغضب وزرع الأمل في نفوس المحتجين.

تبقى هذه ملاحظات أولية حول أهم أشكال وخصائص ومطالب الحركات

45. المجلس الاستشاري لحقوق الإنساني سابقا (المجلس الوطني لحقوق الإنساني حاليا)، «التقرير السنوي حالة حقوق الإنسان وحصيلة عمل المجلس لسنة 2008»، ص: 23.

46. نفس المرجع السابق.

47. خيرالله خيرالله، «المغرب فيعهد محمدالسادس- ماذا تغير؟»، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، 2007، ص: 7.

48. Yves Michaud, «Violence et Politique », édit.Gallimard, Paris, 1978,p :80.

49. عبد الرحيم العطري، مرجع سابق، ص: 136.

50. عبد الرحيم المنار السليمي، مرجع سابق، ص: 17.

الاحتجاجية بالمغرب في ظل سياق محلي وإقليمي شديد التحول، سمح بانفراد كل جيل احتجاجي بملامح وتعبيرات تميزه، دون إغفال مراعاة التداخل و التلاقح بين الأجيال. ولهذه المساهمة أن تتساءل عن نفسها فيما إذا نجحت في إبراز التحولات التي خضعت لها الحركات الاحتجاجية من حيث التفكير فيها وتصريف انشغالاتها في ظل استمرار أزمة اجتماعية تظل منفتحة على كل الاحتمالات في الحاضر والمستقبل. لقد أصبح الاحتجاج يشكل سلطة لها القدرة على الضغط والمساءلة.إنها مساءلة متعددة في مظاهرها، ولكنها موحدة من حيث موضوعها، وهو الاحتجاج على كافة أشكال الإقصاء الاجتماعي التي لم تفلح السياسات التي تتبعها الحكومة والجماعات المحلية في القضاء عليها رغم المجهودات المبذولة.فمن البديهي أن يحتج من يفتقر إلى وسائل الإكراه والإنتاج، ويحس أنه يعيش على الهامش.في المغـرب، وبعـد مضي أكثر من نصف قرن على استقلاله،فإن نماذج التنمية المتبعة عجزت عن الاستجابة الجيدة والدائمة لحاجات السكان المعيشية. لم نصادف خروج حركة جماعية غاضبة تطالب الدولة أو جهة أو جهات معينة بالتقليص من امتيازاتها وأنها تتنازل أو ستتنازل عنها لصالح فئة أو فئات معينة، وإنما ارتبط اتخاذ قرار الاحتجاج دوما بالمطالبة بقسط من الامتياز وأحيانا ضمان الحد الأدنى من الحقوق الأساسية التي لا ترتبط أساسا بما هو خبزي مادي فقط، بل بما هو حقوقي قيمي. و لربما قد لا يجدي الاكتفاء بالتنفيس دائما في نزع شوكة الحراك الاحتجاجي بالمغرب، بل لعله المضاد الحيوي الذي ينجح في التخفيف من الآلام مؤقتا، لكنه لا يزيد الجسم إلا ضعفا ومسببات الداء مناعة. ولا غرابة أن تتدرج «اللا» المغربية التي يعبر عنها الاحتجاج، من التعبير عن الخصاص الاجتماعي إلى الإصلاح السياسي والدستوري الذي جعلته حركة 20 فبراير على رأس مطالبها، ليتبين لنا عمق دلالات ما عناه إبراهيم بوطالب بشخصية الشعب الذي يطلق عليه أيضا اسم الجماهير، حيث اعتبرها»شخصية خفيفة في اللسان ثقيلة في الميزان، مبهمة الحد، خطيرة الشأن، يستحيل أن تجتمع صفوفها في لحظة واحدة وفي مكان واحد، لكن يكفي أن يندفع من سيلها بعض الجداول أو تتفق على كلمة سواء ليقضي الله أمرا كان مفعولا».

محددات الاحتجاج السياسي لدى حركة 20 فبراير بالمغرب: دراسة سوسيولوجية



محمد بوعزي

- ملخص : تهدف هذه الورقة إلى إبراز أشكال الاحتجاج السياسي في الفضاء العمومي المغربي - نموذج حركة 20 فبراير - والتي تتوزع على النحو التالي: الاحتجاج السياسي التعاقدي، والاحتجاج السياسي المتسم بالخطورة والاحتجاج السياسي المحلي. وقد تم اعتماد سوسيولوجيا الفعل قصد فهم تأثير الثقافي والديني والاجتماعي والأخلاقي على النزوع نحو الحراك السياسي.

- الكلمات المفاتيح للدراسة : الاحتجاج السياسي - التدين - الهوية الثقافية - الحجاج الأخلاقي - الاستدلال السياسي - المعاناة الاجتماعية - القيم.

تقديم :

عرف المجتمع المغربي في بداية سنة 2011 موجة من الاحتجاجات السياسية، همت 54 مدينة، الشيء الذي أدى إلى بروز حركة 20 فبراير. وقد كان لهذا الحراك السياسي تأثيرات على المشهد السياسي بالمغرب أفضت إلى تعديل الدستور و إقرار الأمازيغية لغة رسمية و صعود الإسلاميين إلى مركز القرار السياسي في شخص حزب العدالة و التنمية. بيد أن السؤال الذي لم يطرح هو: لماذا لم ينتقل هذا الاحتجاج السياسي في الفضاء العمومي إلى تواصل سياسي مبني على أخلاقيات المناقشة ؟ وما القيم الكامنة في عمق المجتمع- الثورة الهادئة والخفية - التي وجهت سلوكات وتصرفات نشطاء حركة 20 فبراير؟

منهجية الدراسة :

للإجابة عن هذا السؤال كان لزاما علينا اعتماد منهجية متعددة التخصصات: سوسيولوجية، و فلسفية، و سيميائية و سيكولوجية. و يرجع هذا التنوع في الحقول المعرفية إلى كون الفاعل السياسي، في الفضاء العمومي، لا تحركه فقط نوازع عقلانية

بل تحركه أيضا معاناة وأهواء. و تتجلى هذه المسألة في كون الأفراد يحيلون على معتقداتهم و ممارساتهم الدينية، و نظام قيمهم، و توجهاتهم الإيديولوجية، و كذلك مرجعياتهم الهوياتية و الثقافية والإثنية عندما يتصرفون في الفضاء العمومي.

وبناء على ما تقدم، تم اللجوء إلى سوسيولوجيا الفعل (هابرماس، إنغلهارت، راولز،...) قصد إبراز المنظور الجديد للسياسة الذي ينبني على المشاركة و الشرعية. و تكمن قيمة هذا التحليل باعتباره يسعى إلى ملء الثغرات التي تركها المنهج القانوني و التكنوقراطي الذي يختزل السياسة في مسألة التمثيلية و المشروعية. علاوة على ذلك، يسمح المنهج السوسيولوجي الحديث بتناول السياسة انطلاقا من الأسفل - المواطن البسيط و المهمش - و ليس فقط من الأعلى -الدولة- لأن الدولة أصبحت فاعلا من بين فاعلين متعددين. فهل حملت حركة 20 فبراير بوادر فعل سياسي مغاير يحتم على الباحثين في سوسيولوجيا السياسة إعادة النظر في الجهاز المفاهيمي وفي منهجية البحث؟ لعل الجواب تمليه الغاية المنهجية التي يتوخى هذا المقال الوصول إليها.

النموذج النظري للتحليل :

إن الرجات المنهجية التي مست الحقول المعرفية –براديغمات- تملي علينا تبني نموذج نظري للتحليل يتلاءم وروح العصر، أي يحقق شرطا ابستمولوجيا لا محيد عنه، ألا وهو ضرورة الانتماء إلى الجماعة العلمية. و بتعبير مغاير، لا مناص من استيعاب النماذج النظرية المعاصرة في شتى المجالات وكذا إدراك الوعي بالإنزياحات المعنوية والدلالية التي تحصل من مفهوم إلى آخر. إن التفاعل الحاصل اليوم بين الكوني (العولمة) والمحلي (الخصوصية المغربية) يضفي مسؤولية علمية على الباحث في ثنايا التحولات المجتمعية. إذ لا يمكن فهم هذه التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية من دون فهم للقيم التي تتأسس عليها. ويلخص الجدول التالي هذه التحولات التي مست جميع المجالات وكذا المفاهيم التي تواكب محاولة تفسيرها وفهمها:

المجال	المنظور التقني(التعليمات)	المنظور الأخلاقي(التعاليم)
-الديني *التدين	-الإنغلاق *متشدد	-المشترك *روحي
الفلسفـــي	العقلانية(الأداتية)	المعقولية
الأخـــلاق	تخليق الحياة العامة	بناء الأخلاق

الاقتصادي	-الفعالية والمردودية *تدبير الموارد البشرية	-الاكتفاء و الملائمة *بشر لتدبير الموارد
الاجتماعي	-العدالة التوزيعية * المساواة	-العدالة الاجتماعية *الإنصاف
الثقافـــي	ثقافة أحادية معولمة **قيم «نكران الذات»	تعدد ثقافي محلي **قيم «الاعتزاز بالذات»
البيئـــي	حماية البيئة	الايكولوجية الحضرية
الإعلامي - الفني - الرياضي	التصادم والإقصاء	التعايش و الاعتراف
السياســـي	*التراتبية **الشرعية ***التمثيلية	*الفضاء العمومي ** المشروعية *** المشاركة
التربـــوي	تكافؤ الفرص	تكافؤ المكتسبات

الإشكالية والفرضيات :

يتضح من خلال الرهانات السالفة الذكر أن إشكالية البحث تروم تناول السياسي انطلاقا من زاوية إبستمولوجية حديثة تأخذ في الحسبان أهمية الحفاظ على المجتمع والعودة إلى الرمزي. من هنا، يكتسي البحث صيغة متعددة يتداخل فيها الديني والاجتماعي والثقافي والأخلاقي بغرض تحليل سلوكات الفاعلين السياسيين في الفضاء العمومي.

انطلاقا مما سبق يمكن صياغة اشكالية الدراسة في التساؤلات الموالية : أي شكل من أنماط التدين يؤثر في شكل الفعل السياسي ؟ ما تأثير الهوية الثقافية و الإثنية في تعزيز النزوع نحو الفعل السياسي أو الإحجام عنه ؟ ما الذي يجعل السوسيولوجيا الحديثة تنطلق من المعاناة الاجتماعية و تأخذ في عين الاعتبار الأهواء (الغضب، والتظاهر ..)، و أي أثر لذلك على الفعل السياسي في الفضاء العمومي ؟ هل لدرجة النمو الأخلاقي أثر على السلوكات المؤثرة في الفعل السياسي ؟

وللإجابة عن الأسئلة السابقة اقترحت الدراسة الفرضيات التالية:

* يتغير الاحتجاج السياسي حسب المعتقدات و الممارسات الدينية لدى نشطاء حركة 20 فبراير.

* تخلق التوجهات الثقافية و الأيديولوجية تباينات بين النشطاء على مستوى الفعل السياسي.

* كلما كان مستوى كفاية الاستدلال الأخلاقي و السياسي متدنيا كلما كانت درجة التوجه نحو الحراك السياسي ضعيفة أيضا لدى النشطاء.

* تتغير درجة التوجه نحو الاحتجاج السياسي حسب درجة المعاناة لدى النشطاء.

أدوات القياس :

لقد تنوعت سلاليم القياس نظرا لتعدد المتغيرات (التدين، الهوية الثقافية، الاستدلال الأخلاقي و الحجاج السياسي والمعاناة الاجتماعية). و يبين الجدول اللاحق هذه المتغيرات و أدوات قياسها:

المتغيرات	أدوات القياس
* كفاية الاستدلال الأخلاقي • الطابع المعرفي • الطابع العاطفي	مقياس الاستدلال الأخلاقي (جورج ليند)
* كفاية الاستدلال السياسي • الطابع المعرفي • الطابع العاطفي	مقياس الاستدلال السياسي (نيل فرغسون)
* نسق القيم • القيم الغائية • القيم المعيارية	مقياس القيم (ميلتون روكيش)
* التوجه نحو االاحتجاج السياسي	مقياس التوجه نحو الاحتجاج السياسي (ألكسندرا كورنينغ و دانييل ميرز)
* التدين العام	مقياس التدين (كيري كراس بارسونز)
* الدوافع الدينية • الداخلية • انفتاح الفكر الديني • الخارجية	مقياس الحياة الدينية (باتسون و سكوينرايد)
* التدين الإسلامي	مقياس التدين الإسلامي (ف.إدريس و كروس س.أ و حمزة)
* الهوية الإثنية و الثقافية	مقياس الهوية الإثنية (ج.فني)
• الموقف من الديموقراطية • المشاركة في الحركة الاحتجاجية • الوضع الاعتباري السوسيوقتصادي • الحرمان النسب(اللامعيارية)	مرصد القيم العالمي (World Value Survey)

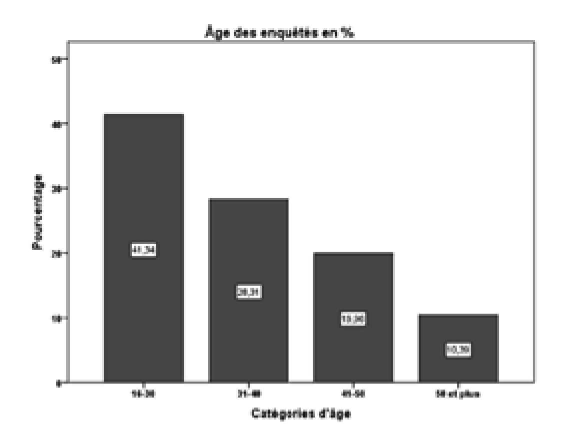
مميزات مجتمع الدراسة :

اعتمد البحث دراسة سوسيولوجية بناء على استمارة. هذا البحث الميداني أنجز في الفترة الزمنية ما بين شهر ماي 2012 وشهر يناير 2013 وهمت عدة مدن : مكناس والراشدية والرباط والدار البيضاء وفاس ومراكش وميسور وطنجة وأكادير ووجدة. وقد شملت مجموعة البحث (العينة) 500 فرد موزعة على الشكل التالي:

الجنس		
	التكرارات	النسبة المئوية
الإنـــاث	164	32,8%
الذكـــور	336	67,2%
المجموع	**500**	**100,0%**

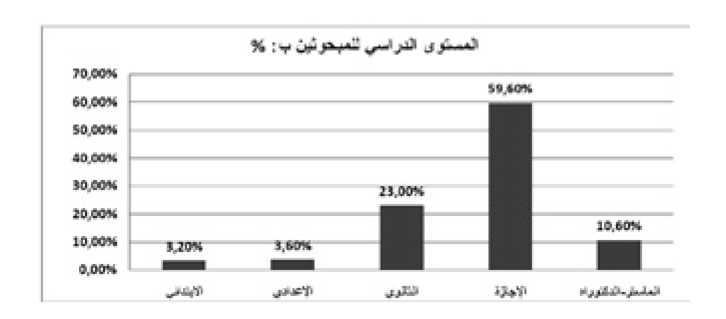
توزيع مجتمع الدراسة حسب الفئات العمرية :

يتضح من خلال المبيان أن أغلب المبحوثين ، 70 % ، تقل أعمارهم عن 41 سنة.

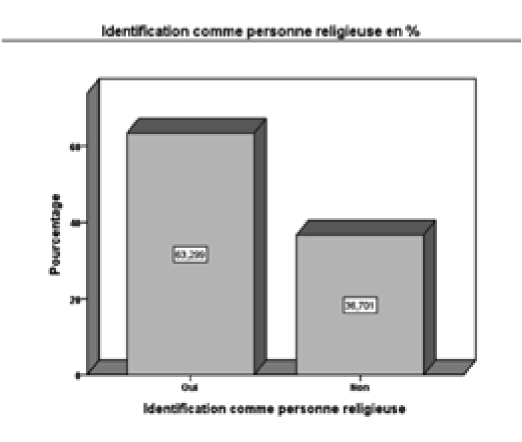


توزيع مجتمع الدراسة حسب المستوى الدراسي :

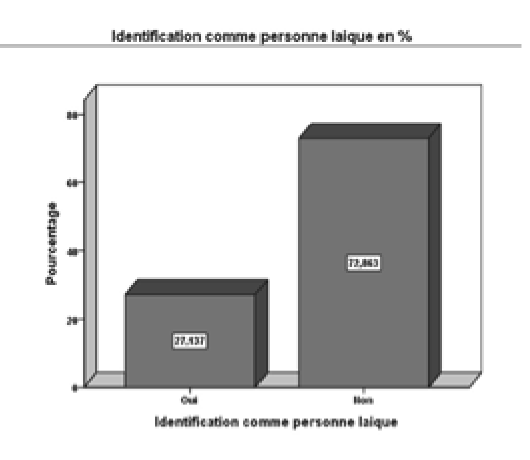
يبين الرسم أن الفئة المبحوثة تتميز بمستوى دراسي من التعليم العالي.



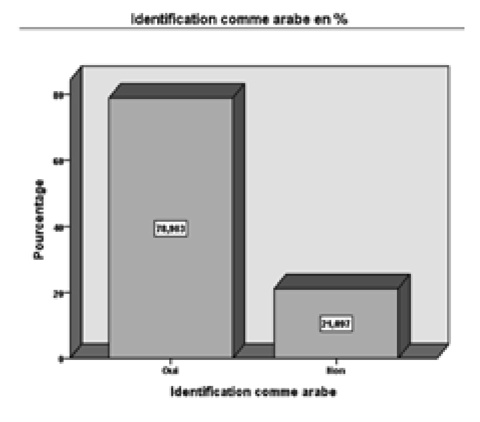
<u>نسبة الأشخاص الذين يعرفون أنفسهم متدينين :</u> 63,29%



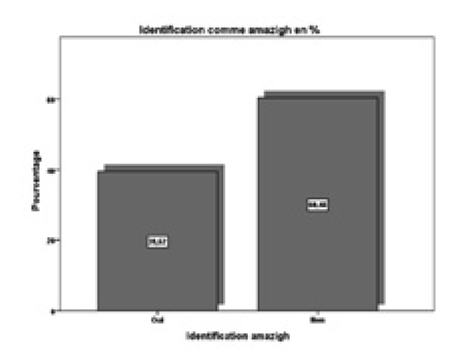
<u>نسبة الأشخاص الذين يعرفون أنفسهم علمانيين :</u> 27,13%



<u>نسبة الأشخاص الذين يعرفون أنفسهم عربا : 78,90%</u>



<u>نسبة الأشخاص الذين يعرفون أنفسهم أمازيغا : 39,52%</u>



<u>خطة تحليل المعطيات :</u>

لأجل تحليل المعطيات قمنا بالخطوات التالية:

* تم اختبار صلاحية المقاييس المعتمدة باعتماد اختبار ألفا كرونباخ؛

* تحديد أنماط الاحتجاج السياسي وأنماط التدين السائدة في أوساط النشطاء؛

* تحديد العوامل المفسرة لهذه الأنماط؛

* تحليل الانحدار »خطوة خطوةpas à pas « الذي مكننا من اختيار المتغيرات المستقلة والمتغير التابع.

نتائج البحث :

سنعرض هنا لأهم النتائج المتوصل إليها،

1)- خصائص الشخص المتدين :

لتحديد خصائص الشخص المتدين قمنا باعتماد اختبار «كاي تربيع X^2» قصد معرفة المؤشرات التي ترتبط بالفرد الذي يعرف نفسه على أنه متدين و هذه هي النتائج:

الخصائص/ المميزات	مستوى الدلالة الإحصائية
السن أكبر من 41 سنة	$X^2= P<0.0001$
يعرف نفسه عربيا	$X^2= P<0.0001$
التوجه الأيديولوجي المحافظ	$X^2= P<0.0001$
يعرف نفسه أنه غير علماني	$X^2= P<0.0001$
متزوج	$X^2= P<0.001$
أنثى	$X^2= P<0.01$
ذو عمل قار	$X^2= P<0.01$
الوضع الاعتباري السوسيو-اقتصادي متوسط فأكثر	$X^2= P<0.02$

نلاحظ من خلال الجدول أن الشخص المتدين تحدده المميزات التالية : عمره يفوق 41 سنة،و له توجه عروبي، و هو محافظ، و ليس علمانيا، ومتزوج، وأنثى، و ذو عمل قار، وله وضع اقتصادي واجتماعي متوسط وأكثر.

يتضح من خلال هذه النتائج أن جيل نهاية السبعينيات الذي نشأ في سياق تحول تربوي وثقافي أقبلت عليه الدولة المغربية آنذاك بفتح المجال لمرجعية إسلامية شرقية و عروبية - تناقض المذهب المالكي في كثير من القضايا - لهو جيل مرتبط بالتقليدانية وجد محافظ أسريا. لقد تميزت هذه الفترة بارتباط مع المد القومي وصعود الإسلام السياسي من جهة وتراجع المد الماركسي من جهة أخرى. هذه التحولات القيمية مست الأسرة المغربية خاصة الطبقة المتوسطة والغنية التي جمعت بين الثروة والاغتناء وبين العودة الى مذاهب دينية غريبة عن التاريخ الديني للمجتمع المغربي ساهمت تقنيات الاتصال الحديثة في انتشارها.

يمكن القول أن هذا التوجه يعكس التيار المناهض للتغيير في إطار حركة 20 فبراير

كما حصل مع انسحاب جماعة العدل والإحسان. بناء على ما سلف، ألا يفسر هذا ما نلاحظه اليوم من محاولات الاعتداء على تحرر المرأة المغربية الصغيرة نسبيا في السن في الفضاء العمومي رغبة في استمرار دور المرأة في مقاومة التحديث.

إن الخطاب الدائر حاليا حول « التقليدانيين » في مقابل « الحداثيين » لهو نتيجة لما كانت تحتويه حركة 20 فبراير من مكونات. ويمكن تبين هذا الأمر من خلال التعرف على مميزات الأفراد الذين يعرفون أنفسهم على أنهم غير متدينين.

2)- خصائص الشخص غير المتدين :

لتحديد خصائص الشخص غير المتدين قمنا باعتماد اختبار «كاي تربيع X^2» قصد معرفة المؤشرات التي ترتبط بالفرد الذي يعرف نفسه على أنه غير متدين و هذه هي النتائج:

الخصائص/ المميزات	مستوى الدلالة الإحصائية
التوجه الإيديولوجي الليبرالي	X^2= P<0.0001
يعرف نفسه على أنه علماني	X^2= P<0.0001
السن أقل من41 سنة	X^2= P<0.0001
يعرف نفسه بأنه غير عربي	X^2= P<0.0001
من دون عمل قار	X^2= P<0.001
عازب	X^2= P<0.001
ذكر	X^2= P<0.01
الوضع الاعتباري السوسيو-اقتصادي ضعيف	X^2= P<0.02

نلاحظ من خلال المعطيات أعلاه أن مميزات الشخص غير المتدين تتمثل في كونه ذو توجه إيديولوجي ليبرالي/حداثي، ويعرف نفسه على أنه علماني، وسنه أقل من 41 سنة، ويعرف نفسه بكونه غير عربي، كما أنه لا يتوفر على عمل قار، وهو عازب، وجنسه ذكر، ووضعه الاعتباري السوسيو-اقتصادي ضعيف.

نستخلص من النتائج أعلاه أن الفئة التي لا تحدد هويتها بما هو ديني تنتمي إلى الفئة الصغيرة السن (أقل من41 سنة). إنه جيل الألفية الثالثة الذي عايش فترة التطورات التكنولوجية الدقيقة و الذي غير وجه الفعل السياسي عن طريق مواقع التواصل الاجتماعي؛ حيث أصبح العالم الإفتراضي بالنسبة له «عالما واقعيا». فبعد أن

انهار الرمزي (أفول الإيديولوجيات) و أصبح البحث عن المعنى قلقا وجوديا حاول هذا الجيل البحث عن هوية جديدة تنتصر للمشترك (الكوني)، و تقبل بالاختلاف، وتبتعد عن الإيديولوجيات التي انتهت صلاحيتها واستنفدت مدلولاتها (نموذج خطاب القومية العربية وخطاب الحركة الوطنية). إن قلق هذه الفئة ينبع من كونها تعاني اجتماعيا و ممزقة عاطفيا و مازالت بحاجة إلى ولوج العنصر النسوي للفضاء العمومي.

3)- <u>أثر أنماط التدين على أنواع الاحتجاج السياسي</u> :

رأينا سابقا أن الهوية الدينية ترتبط بها مميزات تنحو نحو التقليدانية ؛ غير أن طبيعة التدين تؤثر على نمط الاحتجاج السياسي. تنبهنا هذه الفكرة إلى ضرورة الحذر في تناول الاتجاهات الإيديولوجية السائدة في المجتمع. إن الثنائية: حداثيين في مقابل تقليدانيين المروج لها إعلاميا، ورغم ما تكتسيه من طابع واقعي، لا ينبغي أن تدفعنا إلى التسرع في الدعوة إلى إقصاء الديني من الفضاء العمومي. و قصد التأكد من هذه الفكرة قمنا بتحليل الانحدار «خطوة خطوة» لغرض معرفة أثر أنماط التدين على أنواع الاحتجاج السياسي. وكانت النتائج كالتالي:

نوع الاحتجاج نمط التدين	الاحتجاج السياسي التعاقدي (معامل ألفا=0،96)	الاحتجاج السياسي المتسم بالخطورة (معامل ألفا=0،88)	الاحتجاج السياسي المحلي (معامل ألفا=0،84)
التدين الروحي (معامل ألفا=0،85)	Bêta = P<0,0001	Bêta = P<0,0001	لم يتم أخذ أي متغير في المعادلة
التدين المتشدد (معامل ألفا=0،97)	تم استبعاد المتغير	تم استبعاد المتغير	لم يتم أخذ أي متغير في المعادلة

تبين النتائج أن نمط التدين يؤثر على نوع الاحتجاج، حيث يؤدي التدين الأنثربولوجي - الروحي - إلى ارتفاع الاتجاه نحو الاحتجاج السياسي التعاقدي وكذلك الاحتجاج المتسم بالخطورة باعتبار دلالة Bêta. في المقابل، يظهر أن التدين المتشدد لا يؤدي إلى بروز فضاء عمومي يقبل بالاختلاف والتعدد والتواصل لأنه غير مستعد للتنازل قيد أنملة عن فكره الأحادي المنغلق الذي لا حقيقة بعده. وما يثير الانتباه هنا، أن نمط التدين كيفما كان نوعه لا يؤثر في الاتجاه نحو الفعل السياسي المحلي.

اعتمادا على النتائج السالفة، يتأكد أن التدين الروحي له دوره في الفضاء العمومي، وبالتالي ينبغي عدم إقصائه. كذلك، نرى أن خدمة المحلي تستلزم استحضار متغيرات غير دينية تتماشى و خصوصيات المجال الجغرافي و الثقافي. هكذا إذن، نجد

أن المتغيرات المحددة للاحتجاج السياسي لا تنحصر في المكون الديني فقط وهذا ما سنتعرف عليه في الفقرة الموالية.

3)- المتغيرات المفسرة للاحتجاج السياسي المحلي :

قمنا بتحليل الانحدار «خطوة خطوة» بهدف معرفة المتغيرات المفسرة للاحتجاج السياسي المحلي، و قد جاءت النتائج كالآتي:

المتغير	Bêta	مستوى الدلالة
الجنس	0,156	P<0,004
الكونية(قيمة)	-0,147	P<0,004
المستوى الدراسي	0,126	P<0,016
النزوع نحو التفوق (قيمة)	0,112	P<0,035
السن (41-)	-0,108	P<0,041

هكذا يتبين أن المتغيرات المفسرة للفعل السياسي المحلي، باعتبار دلالة Bêta، تتحدد في الجنس(ذكر) و انخفاض الاتجاه نحو القيم الكونية وارتفاع المستوى التعليمي وتزايد النزوع نحو التفوق وصغر السن(أقل من 41 سنة).

يظهر من النتائج أعلاه أن المحلي يتفاعل فيه الثقافي (المستوى الدراسي للنخبة المحلية) والديموغرافي (الجنس والعمر) و القيمي (الكونية والرغبة في إثبات الذات). إن الثقافي له دور حاسم في التنمية المحلية تؤكده المعطيات الميدانية من خلال المشاريع المحلية (السياحة البيئية) والحركة الأمازيغية التي قادتها نخب محلية ذات مستوى دراسي جيد؛ إذ بفضلها انتقلت الحركة الأمازيغية من حركة محلية إلى حركة سياسية. و يستشف من هذا أن الاهتمام بالتعليم في المدن و العالم القروي – وكذا الأحياء الفقيرة بالمدن- ليعد اللبنة الأساس لتحقيق التنمية الإنسانية. كما أن عاملي الجنس (الذكورة) وصغر السن يساهمان في ارتفاع النزوع نحو الفعل السياسي المحلي. وهذا ما يفسر فشل حركة 20 فبراير في التعامل مع المرأة كخطاب حول الديمقراطية، بل اعتبرتها قضية خاصة الشيء الذي يبين أنها لم تستطع بلورة مطالب المرأة داخل منظور جديد للديمقراطية مبني على الاستدلال السياسي والحجاج الأخلاقي ضمن الفضاء العمومي. وبعبارة أخرى، فإن الفاعل السياسي عامة، و النسوي خاصة، في

حاجة ماسة إلى استقلال الإرادة وتطوير الكفاية السياسية. وفي ما يتعلق بقيم تحقيق التفوق والقيم الكونية، فإننا نسجل ارتفاع الأولى مما يدل على أن المجتمع المغربي يسير في اتجاه ترك قيم نكران الذات والإقبال على قيم الاعتزاز بالذات. بالمقابل نسجل انخفاضا في القيم الكونية، مما يدل على أن التغيير لم يحدث بعد على المستوى القيمي. إن التناقض الحاصل لدى نشطاء حركة 20 فبراير بين قيم الرغبة في التفوق المرتفعة و القيم الكونية الضعيفة يفسر عدم وصول الحركة إلى إحداث التغيير على مستوى النظام الاجتماعي. إن الفعل السياسي المحلي يستلزم أفرادا لا تحركهم رغبتهم في التفوق فقط ؛ بل يتسمون بنزوع قوي نحو القيم الكونية قصد بناء فضاء عمومي يتصرف فيه كل فرد وفق «مبدأ الماكسمين» . فما العوامل المفسرة للاحتجاج السياسي العام؟

5)- المتغيرات المفسرة للاحتجاج السياسي العام :

قمنا بتحليل الانحدار «خطوة خطوة» بهدف معرفة المتغيرات المفسرة للاحتجاج السياسي العام، و قد كانت النتائج كالآتي:

المتغيرات	دلالة Bêta
الجنس (ذكر)	P<0,0001
التوجه الإيديولوجي (ليبرالي)	P<0,003
الحرمان النسبي (النزوع نحو الغياب)	P<0,001
لا يعرف نفسه على أنه عربي	P<0,014
انخفاض القيم الكونية	P<0,005
ارتفاع الرغبة في التفوق (قيمة)	P<0,027
ارتفاع الرغبة في الإثارة (قيمة)	P<0,030

انطلاقا من النتائج أعلاه يتبين أن المتغيرات التي تدفع نشطاء حركة 20 فبراير إلى الإنخراط في الفعل الاحتجاجي عموما، باعتبار دلالة Bêta، تتكون من الديموغرافي (الجنس الذكوري)، و النفسي (غياب الحرمان النسبي)، و الهوياتي (لا يعرف نفسه عربيا)، و القيمي (نقص في القيم الكونية و نزوع نحو قيم إثبات الذات).

هكذا يتأكد مرة أخرى ما أشرنا إليه أعلاه؛ أن الفضاء العمومي المغربي مازال يقوده العنصر الذكوري مما يستدعي ضرورة رفع كفاية المرأة لأجل أن تكون فاعلة

سياسيا. إضافة إلى هذا، تعد المعاناة الاجتماعية، في بعدها النفسي، حاجزا أمام بناء فضاء عمومي عماده التواصل. فكما تبين النتائج، فإن هذا النزوع نحو الفعل السياسي يرتفع كلما انخفض الإحساس بالحرمان. علاوة على ذلك،فإن المغرب يحاول دخول عصر الاهتمام بالمحلي -تطبيق الجهوية الموسعة- قصد الوصول إلى الكوني. إن الأيديولوجيات المستوردة -القومية والإسلاموية (نموذج الوهابية)- تقتل الكفاءة المعرفية للفاعل السياسي بحيث يغدو معه الفضاء العمومي مجرد مجال تتزاحم فيه الأجساد من دون أن يتحقق بينها أي تواصل. وبعبارة أخرى، يصبح الاحتجاج هدفا في حد ذاته بدل الانتقال إلى الحجاج السياسي. هكذا تغدوالحاجة ماسة للرفع من القيم الكونية كأداة فعالة لتحقيق «الثورة الهادئة» (إنغلهارت) عن طريق التعليم المنفتح على القيم الكونية والمبني على إدماج قيم المواطنة وروح التعاليم الإسلامية في المدرسة المغربية ضمن مادة واحدة للتربية الأخلاقية. كما يتحتم كذلك على الفاعلين السياسيين (حكومة و مجتمع مدني) فتح المجال للنقاش العمومي في كل المؤسسات العمومية والمدنية.

أما بخصوص المتغير الأخلاقي، فإن التحليل السوسيولوجي الذي اعتمدناه أظهر ضعفا في الكفاية الأخلاقية لدى الفئة المبحوثة. هذه النتيجة تؤكد ما أشرنا إليه سابقا بأنه على الحكومة أن يتجاوز دورها إصدار التعليمات بتخليق الحياة العامة، وإنما بتبني التربة والتأسيس للأخلاق، التعاليم، عبر مدرسة لا تهدف فقط إلى التنشئة الاجتماعية، بل تسعى جاهدة إلى التأكيد على أن الإنسان أسمى قيمة ينبغي الحفاظ عليها أولا، ثم على كون المدرسة المشتل الخصب لغرس قيم التعايش والتفاهم.

مناقشة النتائج :

لا بد من الإشارة أولا إلى محدودية البحث، وأن مسألة التعميم لم تكن غايتنا الأولى، بقدر ما كان الهدف إثبات المؤشرات السوسيولوجية الدالة إحصائيا و التي تنبهنا إلى الأولويات التي ينبغي لأصحاب القرار السياسي التصدي لها.

لقد خلصت الدراسة إلى أهمية التفاعل بين متغير الفعل السياسي في الفضاء العمومي المغربي و بين متغيرات التدين و الهوية الثقافية و الكفاية الأخلاقية و درجة الحرمان (المعاناة الاجتماعية والهشاشة والاقصاء).

إن التدين اليومي للمغاربة (**التدين التاريخي - الأنثربولوجي أو الروحي**) يمكن من بناء الفضاء العمومي نظرا لقابليته للتواصل و قدرته على قبول المشترك

الإنساني عكس التدين المتطرف (الوهابية نموذجا) الذي يؤمن بأحادية الفكر و لا يقبل بالاختلاف ويرفض مبدأ التعاقد.

كما تبين أن النشطاء الأمازيغ سجلوا نزوعا نحو **الفعل المحلي** أكبر من النشطاء الآخرين.

ويمكن القول، أيضا، أن **الإستثناء المغربي** المرتبط بما ذهب إليه أغلب المحللين لما سمي بالحراك السياسي -في الشرق الأوسط و شمال إفريقيا- **لم يكن يعتمد تحليلا سوسيولوجيا** ينفذ إلى عمق هذا النزوع لدى النشطاء المغاربة عامة الذين يضعون الفعل السياسي التعاقدي (السلمي) في الأولوية ويِؤجلون اللجوء إلى الفعل السياسي المتسم بالخطورة (العنف).

وتعد **المعاناة الاجتماعية** عائقا أمام الفعل السياسي التعاقدي؛ إذ يتطلب الأمر إقرار عدالة اجتماعية مبنية على الإنصاف.

خاتمة :

يمكن إجمال أهم الخلاصات التي أدى إليها التحليل السوسيولوجي لحركة 20 فبراير بالمغرب كما يلي :

1) إحداث رجات على عدة مستويات، سياسية (تعديل الدستور و وصول حزب إسلامي للحكومة) وثقافية (الاعتراف بالأمازيغية لغة رسمية) وسيكولوجية (التحرر من الخوف حيال كل ما يمت بصلة للسياسة).

2) أفضت التحاليل والدراسات التى تناولت حركة 20 فبراير إلى الحاجة لتجديد وتطوير مناهج البحث والتحليل. فالتناول القانوني والحقوقي والإداري للسياسة أثبت عدم فعاليته مثلما سبقه لذلك التحليل الإعلامي المتسرع الذي يبني أحكامه على تواتر الأحداث. من هنا تبرز الحاجة إلى السوسيولوجيا (سوسيولوجيا السياسة وسوسيولوجيا الأديان وسوسيولوجيا الثقافة وسوسيولوجيا المعاناة الاجتماعية) قصد فهم التحولات القيمية في المجتمع.

3) أظهرت هذه الحركة الاجتماعية أن فهم السياسي le politique اليوم لم يعد ينطلق من أعلى هرم السلطة (المؤسسة الملكية وما يحيط بها) ، بل من الأسفل أيضا، المواطن (ة) البسيط(ة) ، المقصي(ة) والمهمش(ة).

4) أبرزت هذه الدراسة السوسيولوجية أن التنمية الإنسانية الحقيقية تقتضي تدارك النقص المهول في الفعل السياسي **المحلي**، أي العودة إلى الواقع المغربي المتميز بخصوصياته التاريخية والثقافية والإثنية والسياسية والبيئية والجغرافية. وذلك على مستوى المرجعية الدينية، واستثمار التنوع الثقافي، واستحضار البعد التاريخي والجيوستراتجي للحضارة المغربية.

5) إن التحدي الذي ينتظر المغرب هو بناء نخبة محلية تعوض فشل النخبة السياسية الحالية والمتمثلة في زعامات حزبية ترتكن إلى التشبث بقيم تقليدانية عنوانها «نكران الذات»،أي إلغاء الاختلاف وإقصاء من لم يخضع لطقوس الولاء للزعيم. من هنا جاءت الحركة الاجتماعية بديلا من دون الحاجة إلى زعامات.

6) إن المجتمع المغربي متعدد ومتنوع، إذ لا يمكن إطلاق الأحكام جزافا بأن الكل يتبنى ايديولوجيا واحدة و وحيدة. و لن يتأتى ذلك طالما أن هناك رغبة في الاحتجاج من أجل تكريس منطق التصادم الذي يلغي أي منحى نحو بناء التعايش.

7) إن تحقيق انتقال ديمقراطي فعلي لن يكتب له النجاح ما لم تنتبه النخب السياسية والإدارية إلى ضرورة بناء فضاء عمومي عماده **الكفاية السياسية أي القدرة على التفاوض و المناقشة و القبول بالاحتكام إلى الحجة الأفضل.**

المراجع

بالعربية:

1. الإمام الجنيد أبي القاسم، السر في أنفاس الصوفية، دراسة و تحقيق مجدي محمد إبراهيم، منشورات كتاب-ناشرون، بيروت، لبنان، 2015.

2. المزيدي أحمد فريد، الإمام الجنيد سيد الطائفتين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2006.

3. الهرماسي عبد الباقي و آخرون، الدين في المجتمع العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية و الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت لبنان، ط2، 2000.

4. أنصاري عبدو-فيلالي (2007)، «الدولة و المجتمع و المعتقد الإيماني: تأملات في الحالة المغربية، ضمن الكتاب الجماعي المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، تحقيق ب. صاجو أمين، ترجمة القصير سيف الدين، الطبعة الأولى، منشورات دار الساقي.

5. آية وارهام أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال: منطلقاتها الكونية و أبعادها الوجودية، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف، بيروت، ط 1، 2014.

6. بحكاك حميد، الإسلاميون المغاربة بين الدعوة و الدولة: حركة التوحيد و الإصلاح نموذجا، منشورات دفاتر سياسية، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،2009.

7. بنعبدلاوي المختار (تحت اشراف) ، الحراك، المكونات السياسية ومآل الحلم المغاربي، منشورات مدى: مركز الدراسات والأبحاث في العلوم الانسانية، جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء، 2014،ص ص 41-39 .

8. بنطاهر التناني السوسي عبد الله، العقيدة الأشعرية هي عقيدة اهل السنة و الجماعة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2013.

9. بوعزي محمد، «المجتمع المدني بالمغرب حضور الاحتجاج و غياب الحجاج»، مجلة أبحاث، عدد 62-61، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2015، ص ص 22-12.

10. جميل محمد، «ثابت التلازم بين الدين و السياسة»، مجلة المجلس، العددان 12 و 13، منشورات المجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية، يناير 2015، ص ص 98-96.

11. شبار سعيد، «شمول الدين و امتدادات امارة المؤمنين في النموذج المغربي»، مجلة المجلس، العددان 12 و 13، منشورات المجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية، يناير 2015، ص ص 95-91.

12. مجلة نوافذ، تدبير الشأن الديني في المغرب، العددان 30 شتنبر 2006 و 31 أكتوبر 2006، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.

13. منديب عبد الغني، الدين و المجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، أفريقيا الشرق، ط2، 2010,

14. منديب عبد الغني، «التدين و المظهر الخارجي في الوسط الطلابي المغربي: مقاربة سوسيولوجية»، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية و الإنسانية، عدد 2، مجلد 1، خريف 2012، ص ص 110-99، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، قطر.

<u>En anglais :</u>

1. Abdullah, Abdul Lateef and Hamzah, Azimi and Suandi, Turiman and Mohd Noah, Sidek and Mastor, Khairul Anwar and Juhari, Rumaya and Kassan, Hasnan and Mahmoud, Azma and Manap, Jamiah (2005) The Muslim Religiosity-Personality Measurement Inventory (MRPI)'s Religiosity Measurement Model: Towards Filling the Gaps in Religiosity Research on Muslims. Pertanika Journal of Social Sciences & Humanities, 13 (2).

2. ALLPORT G.W.) Ross M. Personal Religious Orientation and Prejudice Journal of Personality and Social Psychology 1967

3. Bachman, J. G., Kahn, R. L., Mednick, M. T., Davidson, T. N., & Johnston, L. D. (1969). Youth in transition (Vol. 1). Ann Arbor, Michigan: Institute for Social Research,

4. Batson, CD., Schoenrade, P., & Ventis, W.L. (1993). Religion and the individual. New York: Oxford University Press.

5. Bernard Russel: Research methods in cultural anthropology, London

6. C. Daniel Batson, W. Larry Ventis The religious experience: a social-psychological perspective. New York : Oxford University Press, 1982.

7. Corning A. F & Meyers D. J. (2002). Individual orientation toward engagement in social action. Political Psychology, 23 (4),

8. Geertz Clifford & al., Meaning and order in Moroccan society, Cambridge University Press.

9. Geertz Clifford (1973), The interpretation of cultures, Basic Books,.

10. Georg Lind (2006) : 30 Years of the Moral Judgment Test – Support for the Cognitive-Developmental

11. George Lind (2008) : "The meaning and measurement of moral judgment competence. A dual-aspect model". In Fasko, Daniel, Jr. & Willis, Wayne (eds).

12. Ingelhart Ronald and Baker B., «Modernization, Cultural change, and the persistance of traditional values», American sociological review, Vol 65, pp. 19-59.

13. Ingelhart Ronald, Modernization and postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies, Princeton University Press, 1993.

14. Kohlberg, I. (1984) : The psychology of moral development. San Francisco: Harper & Row,

15. Kohlberg, L. (1958): The development of modes of moral thinking and choice in the years 10 to 16. Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago

16. Kohlberg, L. (1981): Essays on Moral Development, The philosophy of moral development (moral stages and the idea of justice) vol. I, Harper and Rows Pubs, New York/San Francisco.

17. Phinney, J. S. (1992). The Multigroup Ethnic Identity Measure: A new scale for use with diverse groups. Journal of Adolescent Research, 7,

18. Roberts, R., Phinney, J., Masse, L., Chen, Y., Roberts, C., & Romero, A. (1999). The structure of ethnic identity in young adolescents from diverse ethnocultural groups. Journal of Early Adolescence, 19.

En français :

1. Alain Roussillon (2007), La pensée islamique contemporaine, Cérès éditions.

2. Arkoun M. (1996), L'Islam: morale et politique, éd.UNESCO.

3. Berque J. (1980), L'Islam au défi, éd. Gallimard.

4. Bidar A. (2012), L'islam sans soumission, éd. Albin Michel.

5. Bobineau O. et al(2012), Sociologie des religions, éd. Armand Colin.

6. Dortier J. F. et Testot L. (dir.) (2005), La religion: unité et diversité, éd. Sciences Humaines.

7. Draz M. A.(1983), La morale du Coran, éd. Ministère des Habous et des affaires islamiques, Fdala, Mohammadia.

8. Dupront A.(1987), Du Sacré, éd. Gallimard.

9. Freitag Michel (1986), Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du Symbolique. Tome 1, et Dialectique et société : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société. Tome2, éd. Saint-Martin, Montréal, Canada

10. Gauchet M.(1998), La religion dans la démocratie,éd. Gallimard.

11. Geoffroy E. (2009), L'islam sera spirituel ou ne sera plus, éd. Seuil, 2009.

12. Habermas J. (2008), Entre naturalisme et religion, Trad. Bouchindhomme C. & al, éd. Gallimard.

13. Hussein M., Al-Sîra, Tome 1 et 2, éd. Pluriel, 2010.

14. Inglehart R. (1993), La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées, Trad. Frumer B. & al. éd. Economica.

15. Junayd (1993), Enseignement spirituel, Trad. De l'arabe Deladrière R., éd. Sindbad.

16. Poupard P. & al(1984), Dictionnaire des religions, PUF.

17. Rachik H. (2012), Le proche et le lointain: un siècle d'anthropologie au Maroc, éd. Parenthèse MMSH.

18. Rawls John (1987), Théorie de la justice, Trad. Audard Catherine, éd. Seuil, Paris.

19. Trigano Shmuel (2001), Qu’est ce que la religion, éd. Flammarion. il, 59.

20. Vernant J-P. (1999), L’Univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines, éd. Seuil.

21. Weber M. (1996), Sociologie des religions, Trad. Grossein G.P, éd. Gallimard.

22. Willaime J. P. (2012), Sociologie des religions, éd.PUF.

علاقة المسؤولية الاجتماعية للمقاولات باحتجاج الساكنة المحلية: حركة على درب 96 الاحتجاجية بمنطقة تنغير نموذجا



سيدي محمد الحسني

هذه الورقة عبارة عن ملخص دراسة ميدانية لصنف من أشكال الاحتجاج التي ظهرت في الجنوب الشرقي المغربي، وبالتحديد في المجال الترابي لإقليم «تنغير»، إقليم ورزازات سابقا. يتعلق الأمر بحركة على درب 96 الاحتجاجية التي ظهرت على مستوى جماعة «اميضر» القروية المعروفة باحتضانها لأحد اكبر مناجم إنتاج الفضة على الصعيد الإفريقي. فالغرض من نشرها هو غرض علمي صرف ،كما أن كاتبها يروم من وراء نشرها اغناء حقول البحث المرتبطة بالفعل الاحتجاجي وبسوسيولوجيا التنظيمات عموما، من خلال الانفتاح على معطيات مستمدة من الميدان في مسعى خالص لتوخي الدقة والموضوعية ودون الوقوع في أي تاويل ذي طبيعة أيديولوجية كيفما كان نوعها.

تاطير منهجي للدراسة :

في مجال سوسيولوجيا التنظيمات، المقاولة ليست مجرد تنظيم اقتصادي ينتج سلعا وخدمات، بل هي بنية اجتماعية ضمن نسيج مجتمعي يتشكل من أفراد تربطهم روابط وعلاقات وتنتظم فكرهم ثقافة وقيم ومعايير. لذلك فكل دراسة سوسيولوجية للمقاولة (شركة معادن اميضر هنا) لابد أن تتوجه إلى المستويات الخمس الآتية:

1) قيم ومعايير الإنسان أو المجتمع الذي يحتضن المقاولة.

2) تمثلات الإنسان، سواء كان هذا الإنسان مستخدما في الشركة أو منتميا للمجتمع المحيط بالمقاولة، تلك التمثلات لابد وإنها تحمل معان وتعطي دلالات حول المقاولة ونشاطها الانتاجي وطرق تدبيرها للموارد البشرية والطبيعية وكذا العمل، ومن تلك التمثلات طبعا تتولد المواقف والأحكام والتي بدورها تؤطر السلوك.

3) خريطة المواقع و الأدوار سواء داخل الشركة أو خارجها في المجتمع؛ لأن كل موقع يتيح قدر معين من السلطة.

4) المؤسسات والتنظيم الاجتماعي. إن الواقع الاجتماعي ووضعه تحكمه مؤسسات وتتدخل فيه إما لتكريس وقائع الفعل أو الحد من آثاره. فالمقاولة مؤسسة والقبيلة مؤسسة والجماعة المحلية والأسرة وغيرها من المؤسسات التي تتدخل بشكل أو بآخر في الظاهرة المدروسة.

5) العلاقات الاجتماعية والتفاعل (الرابط الاجتماعي، دوركهايم) لان المنجم والعمل فيه مناسبة لتشكيل علاقات جد متشعبة بين العاملين فيه سواء كانوا ينتمون إلى «الدواوير» المجاورة أو لا ينتمون، أو بين غير العاملين فيه والعاملين (علاقات التضامن أو الغل والحقد الطبقي كما تحدث عنه Vincent de Gaulejac)

الإشكالية :

ما هي معالم و أبعاد السياسة الاجتماعية لشركة معادن «اميضر» ؟ و ما هو موقع المسؤولية الاجتماعية في الإستراتيجية الاجتماعية للشركة ؟ كيف يتمثل السكان المحليون المنجم وشركة معادن «اميضر» كتنظيم اقتصادي يتعايش مع تنظيماتهم الاجتماعية التقليدية ويزاول نشاطه الإنتاجي فوق مجالهم الترابي ؟ وما هي الانتظارات من وراء مثل هذه التمثلات ؟ وما هي المجالات التي تحقق الرضا والإحباط لدى الساكنة ؟ إلى إي مدى يصح الربط بين السلوك الاحتجاجي للساكنة (متمثلا في حركة على درب 96 الاحتجاجية) وبين المسؤولية الاجتماعية للمقاولة ؟ هل هذا السلوك راجع إلى عجز على مستوى السياسة الاجتماعية للشركة ؟ ما هي الإجراءات المتخذة من قبل الشركة لتعزيز و دعم التنمية الاجتماعية ؟ كيف ينظر السكان المحليون إلى هذه الإجراءات ؟ ما هي آفاق الحل الممكنة ؟

الفرضيات :

- كل مقاولة هي جزء من المحيط الذي تتواجد فيه. لذلك ففعلها لا ينحصر في إنتاج السلع والخدمات بل يتعدى ذلك إلى ما هو اجتماعي مثل التأثير في القيم وصنع معايير وتوليد وتعديل تمثلات ومواقف ونسج علاقات اجتماعية أو باختصار هي جزء من الواقع الاجتماعي المحلي. وكل خلل في أدائها للأدوار والوظائف يؤثر على هذا الواقع ويولد التوتر.

- يتعايش في هذا الواقع شكلان من التنظيمات، تنظيم اقتصادي تقني يتمثل في المقاولة، وتنظيم اجتماعي محلي موروث يتمثل في القبيلة، ومن الطبيعي أن يتولد

عن هذا التعايش منطقان في الفعل، منطق عقلاني قائم على القواعد الشكلية ويستند إلى الدولة كمرجعية، ومنطق تقليدي قائم على العرف اللاشكلي ويستند إلى الهوية القبلية كمرجعية.

- الحركة الاحتجاجية لساكنة جماعة اميضر هي تعبير عن اختلاف في التمثلات ناتج عن تفاوت هذين المنطقين، زاد من تعقيده انعدام أو ضعف التواصل بين الساكنة وبين المسؤولين حول المطالب المراد تحقيقها، أو إلى ارتفاع سقف المطالب بشكل يجعل الشركة غير قادرة على الاستجابة بشكل شامل أو لغياب وضوح في الرؤية لدى المحتجين حول مدى واقعية القضية والإمكانيات المتاحة لحل المشكل وكذا انعدام الرغبة في التفاوض.

خصائص عينة الدراسة :

* عمال شركة معادن «اميضر»
* ساكنة الجماعة القروية «لاميضر»
* السلطات المحلية
* ساكنة الحي المنجمي

تقديم شركة معادن اميضر :

شركة معادن «إميضر» تابعة لمجموعة «مناجم» فرع «الشركة الوطنية للاستثمار» (SNI) و تحتلّ المرتبة الأولى إفريقيا و السابعة على المستوى العالمي و تنتج أزيد من 243 طنّا من الفضّة الخالصة (99.5%) سنويّا.

- منجم اميضر : يتموقع منجم «اميضر» في شمال «جبل صاغرو»، في الجانب الشرقي للأطلس الصغير، على تراب جماعة «اميضر» القروية التابعة لإقليم تنغير وتفصلها عن مركز الإقليم مسافة 30 كلم، حيث تقوم شركة معادن «اميضر» باستخراج المخزون المعدني للفضة على مساحة 4 كلم^2 وعلى ارتفاع 1500 متر عن سطح البحر حيث يسود مناخ قاري شبه صحراوي.

يتضمن المنجم ثلاثة مواقع للاستغلال هي :

- اميضر I : يمتد في منطقة مفتوحة عبارة عن مقلع على عمق 130 متر

وثقوب تحت الأرض يتراوح عمقها ما بين 75 متر إلى 185 متر.

- اميضر II : يتضمن بئرا على عمق 235 متر.
- اميضر جنوب : فيه بئر على عمق 160 متر.

تقوم الشركة باستخراج ومعالجة المعدن وتسويقه.

- عمال الشركة : ويتشكلون من الفئات الآتية :

- فئة الإداريين les cadres administratifs : بما فيهم مدير الشركة ورئيس الاستغلال ومدير الموارد البشرية بالإضافة إلى الأطر الإدارية الأخرى.

- فئة الأطر العليا les cadres supérieurs: خاصة المهندسون في المهن ذات العلاقة بالمنجم.

- فئة المستخدمين les employés: من الأطر التقنية المكلفة بالدعم اللوجستيكي.

- فئة العمال اليدويين les opérateurs.

- الحي المنجمي : تم تشييده في مركز تنغير لإيواء عمال الشركة يتكون من 300 مسكنا.

الجماعة القروية «اميضر» :

- معطيات عامة : أحدثت جماعة «اميضر» بواسطة مرسوم 02 دجنبر 1959 تحت مسمى جماعة «أيت بويكنيفن».

تتوفر الجماعة على وثيقة تعمير تمت التوقيع عليها بتاريخ 05 ماي 1998.وتمت المصادقة على مخطط التنمية رقم 5198 بواسطة القرار رقم 5198 بتاريخ 29 صفر 1419 (24 يونيو يونيو 1998) الذي أصدره عامل إقليم ورزازات وكذا القرار الوزاري رقم 68.2156 بتاريخ 16 نونبر 1998 وتم نشره في الجريدة الرسمية بتاريخ 11 يناير 1999.

- مساحة الجماعة 140 كلم مربع
- مسحة الدوار مركز الجماعة 6 كلم مربع
- البعد عن مركز الإقليم : 30 كلم
- عدد الدوائر الانتخابية 11
- عدد المستشارين 11
- عدد سكان الجماعة : حسب الإحصاء العام لسنة 2004 : 3936 نسمة

موزعين كما يلي :

الدواوير	عدد الساكنة	الأسر	معدل النمو
أيت ابراهيم	1035	155	7,52
أيت علي	495	66	7,50
أيت سعيد وداود	610	98	6,62
انونيزم	701	95	7,57
تابولخيرت	369	37	9,97
أزومكن	222	39	9,90
المنجم	486	123	4,11

المصدر: الجماعة القروية» اميضر»- إقليم تنغير

مفاهيم الدراسة :

- مفهوم المسؤولية الاجتماعية للمقاولة :

يعد مفهوم المسؤولية الاجتماعية للمقاولة من المفاهيم المستجدة في أدبيات علوم التدبير، وهو لذلك لا يزال محور خلاف بين الباحثين من حيث التحديد، ومرد ذلك إلى تعدد الدلالات والمعاني التي يحملها هذا المفهوم والتي منها منشأ التعدد في التعاريف.

في مسعاه لتحديد المفهوم تحديدا تاريخيا يربط Florent Pestre ظهوره بكتاب Howard Bowen المعنون Social Responsabilties of the businessman الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1953، كمؤشر على ظهور توجه جديد في الفكر الاقتصادي يتمحور حول دراسة العلاقات بين المقاولة والمجتمع. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على انه إذا كان المفهوم بالفعل مستجدا، فان بذور الإشكال المطروح ليست كذلك، إذ يمكن العثور على بعض الأفكار حول هذا الموضوع في القانون الذي وضعه «حمورابي»، وكذا أفكار «ادم سميث» الاقتصادية.

إما اللجنة الأوربية la commission europée ne فتحدد المفهوم بأنه مساهمة المقاولات في التنمية المستدامة التي تعني : «الاستجابة لحاجات الحاضر دون حرمان الأجيال المستقبلية من إمكانية الاستجابة لحاجياتها أيضا»

أما Valerie Paone فتعتبر المسؤولية الاجتماعية للمقاولة، ذلك الإطار النظري

الذي يسمح بالتفكير في الحقوق البيئية وحقوق الإنسان في عالم معولم يتزايد بتزايد وتيرة نشاط الشركات الكبرى وتزايد الوعي بحجم التكلفة التي تدفعها المجتمعات نتيجة لذلك النشاط من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. وفي الحقيقة لقد شكلت الكوارث البيئية مناسبة لتجدد النقاش حول ضرورة التحكم في نشاط الشركات، وعاملا ساهم في انكشاف الآثار الخفية لهذا النشاط الذي تتحمله المجتمعات المحلية، معيدة بذلك النظر في الطرح الاقتصادي الكلاسيكي الذي بموجبه يعد الفاعل الاقتصادي وحده من يتحمل تكلفة الإنتاج مادام هو من يجني ثماره. كما يعد السوق، عاملا محفزا للفاعل على التحكم في سلوكه عبر التقليل ما أمكن من تكاليف الإنتاج.

- أبعاد المسؤولية الاجتماعية للمقاولة :

المسؤولية الاجتماعية للمقاولات تسمى أيضا السياسة الاجتماعية للمقاولات، أخلاقيات المقاولات، الوعي الاجتماعي للمقاولات، و المقاولات المسؤولة و غيرها من التسميات.

هذا المفهوم في تطور، ما يجعل تعريفه غير متفق عليه عالميا، و يمكن تعريفه بشكل عام على أنه الكيفية التي تدمج فيها الشركة الانشغالات الاجتماعية، البيئية و الاقتصادية في قيمها و ثقافتها و قراراتها و إستراتجيتها و أنشطتها بشكل شفاف و مسؤول و بالتالي طريقة ممارسة إجراءات مفيدة و خلق الثروة و تحسين مستوى العيش للمجتمع.

يعرف المجلس الاقتصادي العالمي للتنمية المستدامة World Business Council For Sustainbale Developpement هذا المفهوم بكونه مساهمة المقاولة في التنمية الاقتصادية المستدامة و التي تقوم على احترام القوانين و الضوابط. هذه السياسة تضم عادة التزامات من قبيل:

- الحكامة و الأخلاقيات.
- الصحة و السلامة.
- المحافظة على البيئة.
- حقوق الإنسان (بما فيها تلك المذكورة في مدونة الشغل).
- تدبير الموارد البشرية.
- التطوير و الاستثمار في محيط المقاولة.
- إدماج و احترام الساكنة.
- إرضاء الزبناء و احترام مبادئ المنافسة الشريفة.

- محاربة الفساد (الرشوة و المحسوبية).
- الشفافية و النزاهة.

- مفهوم الحركة الاحتجاجية (حالة حركة على درب 96 الاحتجاجية) :

من منظور سوسيولوجي، دعا Mac Adam ورفاقه سنة 1988 في مؤلف مشترك بعنوان traité de sociologie de Smesler إلى تبني مقاربة شمولية لفهم ما يسمى الحركات الاجتماعية، أي مقاربة تأخذ بعين الاعتبار المتغيرات و السيرورات التي تشتغل على المستويين الماكرو والميكرسوسيولوجي، وهذا الأمر لا يمكن إن يتم من منظور Olivier Fillieule دون الانطلاق من مدخل الهويات الجماعية وفق منظور التفاعلية الرمزية القائم على تتبع سيرورات إنتاج الدلالة وإعطاء المعنى من قبل الفاعلين، إي اخذ الطرح التفاوضي الذي بموجبه لا يعد الإفراد مجرد متأثرين سلبيين بالجماعة (مجسدة في القبيلة في حالتنا هذه) بل بالعكس يساهمون في توليد المعنى العام لتواجد المقاولة بين ظهرانيهم ونشاطها الذي هو قيد السريان فوق ترابهم، وسنرى أن ما يجعل الحركة الاحتجاجية لساكنة «اميضر» حركة من نوع خاص تستدعي الاستعانة بالمنظور التفاعلي الرمزي لفهمها، بدلا من المنظور الكلياني la vision holliste هو كون استمرار الحركة في الزمن مرده إلى الدلالات السلبية التي يضفيها الأفراد على الحلول التي تقترحها الشركة باعتبارها محاولات لدفع الساكنة إلى الاستسلام والرضوخ أكثر مما هي حلول نابعة عن إرادة في التفاوض وإيجاد حل توافقي.

دون أن يعني ذلك أن الحركة توجهها ذاتية أفراد (مناضلين) بل بالعكس، هي متجذرة في البنية الاجتماعية المحلية التي هي القبيلة ، هذه الأخيرة تبنت الحركة وشكلت آليات التضامن الآلي (بالمفهوم الدوركهايمي للكلمة) التي تستضمرها قوة تعبوية من ناحية، وتنظيمية من ناحية أخرى، تعبوية لان السلم الاجتماعي داخل القبيلة يتطلب الانخراط في النضال و التماهي مع المطالب، وتنظيمية لأنها هي من يتكفل بتنظيم الحراسة على المعتصم فوق جبل «البان» والتناوب على المداومة وتنظيم طقوس للتجمع والتجمهر شبه يومية في المجال الحاضن للحركة وإحياء حفلات ومناسبات دينية فيه...

- الوضعية الراهنة للمسؤولية الاجتماعية للمقاولة :

تم الوقوف عند بعض ما تقوم به الشركة لخدمة التنمية البشرية في المنطقة:

منذ تأسيسها، و الشركة ساهمت في توفير فرص العمل التي بدأت بسبعين منصب

شغل عام 1970 و هي اليوم تمتلك يدا عاملة تقدر بألف عامل 75 في المائة منهم من المنطقة و 40 في المائة من ساكنة «اميضر» بطاقة إنتاجية تقدر ب20 طن من الفضة شهريا.

و كل هذا يساهم في اقتصاد المنطقة من حيث أن الشركة تدفع حوالي 150 مليون درهم سنويا كأجور.

و على مساحة 30 هكتار في مركز «تنغير» قامت الشركة بتأسيس الحي المنجمي سنة 1988 يتضمن 300 مسكن و مجهز بمختلف التجهيزات الصحية و الثقافية و الرياضية و هي تجهيزات تستفيد منها الساكنة المحلية أيضا و ليس فقط عمال الشركة. كما أن الشركة توفر النقل اليومي لصالح الأطفال المتمدرسين المنحدرين من «اميضر».

كذلك عملت الشركة على توفير الدعم و المصاحبة لصالح نساء المنطقة من خلال إشراكهن في معرض بيع منتوجات الصناعة التقليدية في ماي 2012.

فيما يتعلق بالمعطى البيئي، لا بد من الإشارة إلى أن خطر تلوث المياه بواسطة المواد الكيميائية التي تستعملها الشركة غير وارد لأن المنجم يتواجد في موقع أكثر انحدارا بحيث يجعله يستقبل المياه مما يحول دون إمكانية تلوث المياه الجوفية.

كذلك فجزء مهم من استثمارات الشركة في المجال البيئي موجهة لاقتناء تكنولوجيات حديثة في مجال معالجة الغازات بحيث تحترم المعايير الأوروبية في هذا النطاق. فمثلا تتم عملية تعقيم الأوحال الناتجة عن معالجة المعدن و المتضمنة لمادة السيانيد السامة بحيث يتم حفظها في أحواض معدة لمنع أي تسرب نحو الفرشات المائية و تقوم مصالح الشركة بأخذ عينات من المياه الجوفية بشكل منتظم قصد التأكد من خلوها من أي تسرب، و بفضل هذه الإجراءات تمكنت الشركة من الحصول على شهادة الجودة ISO 14001.

و فيما يخص جهود الشركة في مجال الخدمات الاجتماعية فقد التزمت الشركة بإعادة تأهيل المركز الصحي «لاميضر» عبر تزويده بالوسائل الضرورية و تكليف طبيب بالاشتغال ثلاثة أيام أسبوعيا و تكوين نساء المنطقة على تقديم الخدمات الصحية لتعويض النقص في الممرضات، و تنظيم قوافل طبية لفائدة الساكنة و التكفل بمعالجة بعض الأمراض الخطيرة و المزمنة و تزويد المراكز الصحية بسيارات إسعاف و إنشاء دار للولادة.

و فيما يخص التربية، تعهدت الشركة بإنشاء قاعة متعددة التخصصات و تجهيز

قاعات الدراسة و المكتبات و تزويدها بالأنظمة المعلوماتية و منح جوائز تشجيعية للتلاميذ المتفوقين.

- تقييم انطلاقا من حاجات الساكنة المحلية : عدم رضا الساكنة المحلية عن السياسة الاجتماعية للشركة وانبثاق سلوكها الاحتجاجي :

من خلال الدراسة الميدانية التي قمنا بها، خلصنا إلى أن الساكنة المحلية لا تنظر بعين الرضا الى الجهود المبذولة من قبل الشركة في سبيل تنمية المنطقة ويتعلق موقف عدم الرضا هذا في النقاط الآتية:

- عدم جدية الشركة في تنمية المنطقة بدليل عدم الوفاء بالتزامها بتخصيص مبلغ 1000.000 درهم لتمويل مشاريع البنية التحتية و إحداث تجهيزات سوسيوثقافية لفائدة سكان الجماعة كمقابل على قيامها بحفر آبار لاستغلال الفرشاة المائية في جلب المياه الصناعية لتزويد معامل معالجة الفضة .

- حرمان أبناء المنطقة من فرص الشغل الرسمية نظرا لكون الشركة ملتزمة بتشغيل أبناء العمال وفقا لبروتوكول اتفاق تم توقيعه مع النقابة واكتفاء الشركة بتشغيل أبناء « الدواوير» التابعة للجماعة في شركات المناولة التي لا تحترم حقوق العمالة من حيث الأجور وتوفير شروط السلامة في العمل.....

- . وقد ترجم هذا الموقف من لدن الساكنة إلى حركة احتجاجية، عبارة عن اعتصام مفتوح فوق «جبل البان» على مقربة من دوار «اميضر»، وحيث توجد بئر تزود الشركة بالمياه لاستغلال المنجم. هذا الاعتصام ابتداء منذ غشت 2011 ولا يزال مستمرا الى اليوم ، وتشكل المطالب الاجتماعية من رفع للتهميش وتجهيز المنطقة بالبنيات التحتية الاساسية وتوفير فرص الشغل للحد من البطالة والفقر ، تشكل دافع هذه الحركة الأساسي.

حركة على درب 96 الاحتجاجية :

تعد حركة على درب 96 الاحتجاجية، بمثابة التنظيم المعبر عن مطالب الساكنة والذي يمكن تعريفه بحسب وثيقة أصدرها نفس التنظيم كما يلي:

«حركة على درب 96» حركة احتجاجية مستقلّة، راديكالية سلميّة، اجتماعية و ديمقراطية منبثقة من ساكنة الجماعة القروية –إميضر في إقليم تنغير- المغرب،

و ترجع تسميتها أساسا إلى احتجاج السّاكنة السّلمي في عام 1996 الذي تم فضّه بالقوة من طرف القوّات العمومية. و قد تأسست الحركة منذ فاتح غشت 2011 للتنديد بسياسات الإقصاء و التّهميش المَمنهجة ضدّ الساكنة، و للحدّ من نهب الثروات الطبيعية واستغلالها بشكل غير قانوني من طرف شركة معادن «إميضر» المستغلة لمنجم «إميضر» للفضة؛ أكبر مناجم إنتاج الفضة عالميا، ممّا أدّى إلى تراكم العديد من المشاكل و خلقت جوّا من الاحتقان الاجتماعي كما شكّلت تهديدا للاستقرار بالمنطقة منذ عشرات السّنين.

و تؤطّر الحركة، عبر لجانها التّنظيمية، احتجاجات الساكنة منذ 2011 للدفاع عن حقوقها المشروعة. و مرت احتجاجات «إميضر» بالعديد من المحطّات التاريخية أبرزها كان سنة 1986 حين خرج سكان المنطقة لمنع عملية حفر بئر فوق أراضيهم و قرب مزارعهم من طرف الشركة المعدنية و بدون ترخيص أو دراسة تأثير، و في سنة 1996 حين دخلت الساكنة في اعتصام دام 45 يوما لنفس الحقوق التي تناضل من أجلها الحركة اليوم وتمّ فضّه بالتدخل الهمجي للقوات العمومية على المعتصمين، لتعاود الشركة استغلال المياه في مناطق جديدة بشكل غير قانوني منذ سنة 2004 رغم تعرّض الساكنة و احتجاجاتها، سنة 2010 كذلك حيث الاحتجاجات التي انتهت بوعود كاذبة من طرف الشّركة و السلطات بمساعدة بعض المنتخبين المحليّين و البرلمانيّين.

منذ 01 غشت 2011 إلى يومنا هذا، و ساكنة «إميضر» تخوض أشكالا احتجاجية متنوعة بالموازاة مع الاعتصام المفتوح فوق جبل «ألبّان»على ارتفاع 1500 متر قرب خزّان المياه الذي تستغلّه الشركة للتزود بالمياه الصناعية منذ 2004، و منع المحتجون الشركة من استئناف استغلاله (الغير قانوني و المفرط) منذ 23 غشت 2011.

منذ بداية الاحتجاج، أبانت الساكنة عن وعيها و مسؤوليتها بضرورة تشكيل لجنة للحوار و التفاوض على أساس تسهيل عملية التّواصل بين جميع الأطراف المعنيّة من أجل إيجاد حلّ منصف، و بعد مرور عدّة لقاءات (15 جولة حوار) بين الأطراف المعنية (لجنة حوار الساكنة + السلطات المحلية + شركة معادن إميضر) أوقف عامل إقليم «تنغير» عملية التواصل وضربت الشّركة المعدنية و السلطات الإقليمية كلّ المجهودات المبذولة من طرف ساكنة «إميضر» عرض الحائط، فوقّعوا اتفاقا غير قانوني بمقرّ عمالة تنغير يوم 19 نونبر 2012 في محاولة التفاف على مطالب الساكنة و محاولة فرض مقترحاتها «التّرقيعية» و المفخّخة على الساكنة بهدف استئناف استغلال المياه الصّناعية من أثقاب «تيدسى».

هذا «الاتّفاق» الذي سوّقت له مجموعة «مناجم» إعلاميا لتضليل الرأي العام، رفضته الساكنة شكلا و مضمونا عبر توقيع عرائض تعرّض من طرف أزيد من 2000 شخص، و يضمّ مجموعة من المقترحات المقدّمة من طرف الشّركة المعدنية (SMI) التي لا تليق بتاتا بمستوى شركة عالمية لاستخراج و معالجة الفضّة و معادن أخرى نفيسة، كما أنّها لم ترقى إلى مستوى تطلّعات السّاكنة.

من جانب آخر، عرفت جماعة «إميضر» منذ بداية الاحتجاجات السلمية للساكنة إنزالات أمنية و تهديدات و استفزازات ووابل من التّهم ضدّ المحتجّين، و لم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، بل توالت موجات الاعتقالات التعسّفية و الاعتداءات الجسدية و الأحكام الصّورية المبنية على محاضر مزورة و شكايات كيدية في حقّ المناضلين من أجل الزجّ بهم داخل السجون، و أدار المسؤولون ظهورهم أمام الاحتجاجات التلاميذية ليعلنوا في نهاية المطاف عن «سنة بيضاء» دون النظر في الظّروف السيّئة التي أردت بمستوى التّعليم على الأرض، إلى جانب محاولات تشويه سمعة حركة على درب 96 بنشر إشاعات و خلق اتهامات تمس بكرامة الإنسان.

كلّها تعاملات و سياسات غير مسؤولة من طرف جميع المسؤولين ساهمت في تأزّم الوضع، و أخلّت بصورة مؤسّسات هذا الوطن، و أبانت عن مدى تدنّي منظومة حقوق الإنسان، على ضوء هذه التجربة التي عمرت حوالي أربع سنوات.

ساكنة جماعة «إميضر» عبّروا عن قناعتهم بضرورة تغيير جذري للأوضاع المزرية التي يتجرّعها السكّان لعدة سنوات دون أي التفاتة تذكر من جانب جميع المسؤولين المعنيين سواء الشّركة المنجمية أو السلطات العمومية المعنية من اجل الخروج بـ«إميضر» من لعنة التّهميش، الإقصاء و التّفقير في ظلّ تدنّي مستوى الخدمات الصّحية و التّعليم، غياب جلّ المرافق العمومية ، ازدياد حدة تلوث البيئة، تفشي البطالة و استنزاف الثروات المائية و المعدنية.

الحركة الاحتجاجية نظمت ما يزيد عن 1000 حلقية إلى جانب المسيرات السّلمية و الوقفات الاحتجاجية الموازية للاعتصام المفتوح فوق جبل «ألبان» التي من خلالها عبرت الساكنة عن تصورها و مقترحاتها و مواقفها للنهوض بالمجالات و القطاعات التي تعرف أزمات و مشاكل داخل الجماعة القروية لـ«إميضر».

و بعد مرور أزيد من ثلاث سنوات و 7 أشهر من الاحتجاج السّلمي المستمرّ و في ظلّ غياب أيّ تعامل جدّي مع ما يقع بهذه الجماعة «الفضية» و تهرّب المسؤولين

(الشركة SMI و السلطات المعنية) من مسؤوليّاتهم و انعدام الحكمة و العقلانية في التصرّف من أجل الخروج بحلّ يرضي جميع الأطراف و ينهي سنوات من الاحتقان و التوتّر، ارتأت حركة على درب 96 أن تحيّن ملفّها الحقوقي على هذا الأساس، بعد تقييم شامل لكلّ المطالب المسطّرة منذ 2011، التي من اجلها يكافح جميع مناضلي و مناضلات إميضر و التي وصفها المسؤولون بـ«المطالب التّعجيزية» و سيصفونها بذلك ماداموا مصرّين على التّستر على الحجم الهائل من الثروات التي ينهبونها منذ سنة 1969.

وبعد تأطير مجموعة من الورشات العمليّة العلميّة في هذا الصّدد، خلصت الحركة إلى صيغة نهائية للملفّ الحقوقي، مرحليّا، نعرضها اليوم في هذا الملفّ الذي بين أيديكم بعد قراءته بالتّفصيل وسط حلقية عامة للساكنة مساء يوم 22 مارس 2015.

الملفات المطلبية للحركة :

- ملفّ القـضـاء :

• إطلاق سراح جميع المعتقلين السّياسيّين ل»إميضر» المسجونين خلال فترة الاحتجاجات (منذ فاتح غشت2011) و تبرئتهم, مع تسوية ملفّات المعتقلين السّياسيين المفرج عنهم داخل نفس الفترة و التّعويض لهم.

• إسقاط المتابعات القضائية و سحب كافّة الشّكايات الكيدية المرفوعة ضدّ مناضلات و مناضلي حركة على درب 96.

• إعادة الاعتبار لساكنة «إميضر»، ضحايا الاتّهامات التي تمسّ بكرامة الإنسان و رفع كافّة أشكال الحصار الأمني على المنطقة.

• فتح تحقيق عام حول الملفّات القضائية التي راح ضحيّتها مجموعة من المناضلين ب»إميضر»، ضحايا شكايات كيديّة، محاضر مزوّرة و أحكام جائرة.

• فتح تحقيق عام حول أحداث التدخل العنيف ضد الساكنة سنة 1996 و اعتقالات عامي 1986 و 1996 ب»إميضر».

• نظرا لغياب التّحقيق النّزيه و المحاكمات العادلة فعلى الدّولة أن تتحمل كامل مسؤوليتها فيما ستعيشه «إميضر» مستقبلا من تهديد لأمن وسلامة المناضلين و

المناضلات و من اعتقالات واختطافات وكل ظروف الاحتقان و التّرهيب المرتقبة.

• فتح تحقيق حول الظّروف التي سجن فيها عضو لجنة حوار الساكنة في اعتصام 1996 « لحسن ارحما» و ظروف و فاته بعد عامين من السّجن.

- ملفّ الأراضي :

• تتكلف شركة معادن «إميضر» (SMI) بمصاريف إعداد وثائق المحافظة العقاريّة المتعلّقة بتحفيظ جميع أراضي إميضر و جميع الحدود الترابية بين الجماعة السلالية لإميضر و الجماعات الأخرى، بتنسيق مع لجنة المتابعة و جميع المعنيّين داخل تراب جماعة إميضر و تسلّم نسخة من هذه الوثائق لكلّ من : لجنة المتابعة - المجلس القروي لإميضر - نواب الأراضي السلالية.

تتكلّف شركة معادن إميضر، بشراكة مع جميع الجهات المعنيّة، ببناء مجمّع سكني مكون من 9000 منزل بمنطقة «إمليل» في مساحة أرضية مخصّصة لانجاز هذا المشروع ، و تجهيزه بكافة المؤسّسات و المرافق العمومية الضّرورية وفق معايير التّهيئة الحضريّة لضمان العيش الكريم لفائدة ساكنة إميضر، و بدون مقابل.

• تخصيص مساحة أرضيّة لبناء مقرّ الجماعة القرويّة لإميضر بمنطقة «إمليل»، ذو موصفات عاليّة في البناء و التّجهيز.

• بناء مقرّ الجماعة السّلاليّة بالمجمّع السّكني الجديد كمؤسّسة إداريّة محلّية لتدبير أراضي السّاكنة وفق أعرافها.

• تزويد المجمّع السّكني لإميضر بالطّاقة النّظيفة وذلك ببرمجة مشروع خاصّ بالطّاقات الشّمسية أو الهوائية ب«إمليل».

• تزويد المجمّع السّكني بالماء الصّالح للشّرب والخاصّ بالفلاحة من أثقاب «تيدسى» مع توفير المعدّات والآليات الضّرورية اللاّزمة لتصفيّة الماء الشّروب.

• تخصيص مساحة أرضية للأنشطة الفلاحية بنفس المنطقة «إمليل» و توزيعها على ساكنة إميضر بشكل متساوي مع انجاز دراسة عامة حول الأراضي و المياه ورفع توصيات للفلاحين بهدف التّركيز على الزّراعات المتوافقة مع نوعيّة الأرض، طبيعة المناخ وتوزيع الموارد المائيّة.

• تخصيص مساحة أرضية مجهّزة لبناء حيّ صناعي بنفس المنطقة «إمليل»، تتكلّف لجنة المتابعة بتحديد الموقع المناسب للمشروع.

البيوت و المنازل التي تسكنها ساكنة إميضر حاليّا سيتم تعويضها لهم و ستبقى في

ملكيّتهم، لهم حقّ التصرّف فيها.

• التّسوية الشّاملة لكافّة الأراضي المستغلّة من طرف الشّركة بما فيها الأراضي الّتي تخترقها الأعمدة الكهربائيّة، الطّرق، الأنابيب و المساحات المجاورة لأثقاب «تيدسى» و الخزّان المائي فوق جبل «ألبّان» إضافة إلى مساحة الأراضي التي تستغلّها المقاولات المناولة داخل المنجم مع تحديد المساحة المكتراة و إعادة النّظر في السّومة الكرائيّة.

التّحقيق في عقود كراء الأراضي التي تستغلّها شركة معادن «إميضر» منذ سنة 1969 و مصير عائداتها.

• تحويل عائدات الأراضي السّلالية إلى الحساب البنكي للجماعة السّلاليّة «إميضر» الّتي سيترأّس مجلسها نائب من نوّاب الأراضي.

• تسييج محيط المنجم على أساس المساحة المكتراة.

- <u>الحقّ في الشّغل :</u>

• تشغيل دفعة آنية من أبناء إميضر بشكل رسمي داخل شركة معادن إميضر(smi) بحيث يكون عددها مساويا لمجموع اليد العاملة المشغّلة على حساب نفس الشّركة منذ بداية استغلال أثقاب «تيدسى» سنة 2004.

• تشغيل نسبة % 75 في كل دفعة مستقبلية داخل الشركة الأم (SMI) من أبناء المنطقة شرط أن تخصّص نسبة لا تقلّ عن50 % لفائدة سكان إميضر.

• تشغيل دفعة آنية على حساب المقاولات المناولة من أبناء إميضر.

• إعطاء الأولوية في التشغيل داخل المقاولات المناولة لفائدة سكان إميضر.

• استفادة السكان من الحقّ في الشّغل داخل المنجم بدون أية شروط (ليس وفق مسطرة العمل المتّبعة من طرف SMI).

• تأهيل أبناء الجماعة القروية لإميضر المستخدمين داخل المقاولات المناولة، المشتغلة داخل منجم إميضر، إلى العمل الرسمي على حساب الشركة الأم (SMI).

• توفير وسائل النقل لجميع المستخدمين داخل منجم إميضر من أبناء إميضر.

• تفويض مشروع نقل المستخدمين بالمنجم (SMI)، القاطنين بإميضر، لفائدة سكان إميضر.

• دعم الكفاءات بالجماعة القروية لإميضر بخلق فرص للتّدريب مؤدّى عنها.

• استقطاب الكفاءات و الأطر العليا من أبناء المنطقة.

• دعم، تشجيع و مواكبة المشاريع المدرّة للدّخل بإميضر.

• إعطاء الأولوية للمقاولات المحلية في بناء المشاريع المشار إليها في هذا الملف الحقوقي.

- الحفاظ على البـيـئة :

• إحداث مؤسّسة مستقلّة تعمل في مجال المحافظة على البـيـئة و التّنوّع البيولوجي ، تتخصّص في التّأطير و التّكوين في هذا المجال و تنجز تقارير و دراسات عامة حول وضعيّة البيئة بالمنطقة ومدى محافظة الشركة (SMI) على محيطها (الهواء، الأرض، و الماء...).

• تجهيز هذه المؤسّسة بالمعدّات و الآليات الضّرورية مع التكفّل التّام بتكوين الموارد البشرية اللاّزمة من أبناء إميضر.

• تخصيص غلاف مالي يقدّر بستّة (6) ملايير سنتيم سنويّا لدعم المؤسّسة المذكورة في النّقطة 1.

• إحداث أحزمة خضراء مضادّة للتلوث حول جميع دواوير المنطقة و حول المنجم مع توفير المعدّات اللاّزمة (جرّارات، شاحنات، صهاريج المياه،...) و تشغيل اليد العاملة المحلّية لإنجاح المشروع و ضمان استمراره.

• بناء و تجهيز مصبنات جماعية في كلّ دواوير إميضر لتفادي تلوّث المياه الذي تسبّبه المغاسل على طول السّواقي بالخطّارات.

• توفير الشّاحنات الخاصّة بنقل النّفايات في كلّ دواوير إميضر، مع تحديد المكان المناسب لجمعها و معالجتها لتفادي مشكل التلوّث.

• يمنع منعا تامّا طرح النّفايات المنجميّة مباشرة على سطح الأرض دون آليات فعّالة تقي من تسرّب الموادّ السامّة إلى الفرشة المائيّة و تحدّ من خطر انتشارها بسبب الرّياح و الفيضانات.

• إعادة تدوير النّفايات الصّلبة والسّائلة لتفادي استنزاف الثّروة المائية و تلويث التّربة و المياه.

• اعتماد تقنيّات حديثة لتصفيّة الغازات المنبعثة من مداخن معمل معالجة المعادن.

• اعتماد سياسة و مخطّطات بيئيّة للوقاية من المخاطر البيئيّة النّاتجة عن الأنشطة المنجميّة مع إشراك جميع الأطراف المعنية بهذا الملفّ.

• احترام الشّركة و التزامها بالمعايير الدّولية في مجال المحافظة على البيئة و عقلنة تدبير الموارد الطّبيعيّة.

• استدامة الموارد الطّبيعيّة والمعدنيّة و الحفاظ على المناخ و البيئة رهين بوثيرة

استغلال شركة معادن إميضر لهذه الثروات.

- الحقّ في الصّحّـة :

• بناء و تجهيز مستشفى مركزي جماعي متعدّد التخصّصات، مزوّد بقسم المستعجلات وبالمعدّات و الأدوية الضّروريّة بإميضر مع توفير الكفاءات و الأطر الطّبية الكافية، و ذلك بعد تخصيص مساحة أرضية لإيواء المشروع.

• تكوين ممرّضين و ممرّضات من أبناء جماعة إميضر و توظيفهم داخل المستشفى المركزي المشار إليه أعلاه.

• تتكلّف شركة معادن إميضر بالتّغطية الشّاملة لمصاريف علاج الحالات الخطيرة النّاتجة عن الإصابة بأمراض خطيرة و مزمنة تتطلّب مصاريف و عمليّات مكلّفة.

• بناء و تجهيز مستوصفات في كلّ دواوير إميضر السّبعة.

• اقتناء سيارات إسعاف عاجلا و توزيعها على دواوير إميضر حسب احتياجات السّاكنة.

• تنظيم حملات طبّية دورية لفائدة الأطفال، التّلاميذ، النّساء و المسنّين.

• منح بطاقات تطبيب لسكّان إميضر تمكّنهم من الولوج إلى مراكز الاستشفاء العمومية و الخاصّة، و الاستفادة من الخدمات الصّحية بحيث تتكلّف الشّركة بتغطية مصاريفها.

- الحقّ في التّعليم :

• تجهيز جميع المؤسّسات التّعليمية باحتياجاتها الضّروريّة (مكتبات، ملاعب رياضيّة، مصحّات، مقاصف...).

• بناء و تجهيز مدارس للتّعليم الأوّلي مع توفير الأطر التّربوية من أبناء إميضر و التكفّل بأجورها.

• بناء فرع للمدرسة الابتدائية بمنطقة «تورسيط».

• إحداث و تجهيز مؤسّسة التّعليم الثّانوي بإميضر وإدراج مختلف الشّعب و المسالك بها.

• تتكلّف الشّركة باقتناء جميع مستلزمات الدّخول المدرسي لفائدة تلاميذ إميضر في كل موسم.

• تنظيم رحلات لفائدة جميع تلاميذ إميضر دون أيّة شروط، بما في ذلك رحلات إلى منجم إميضر.

• تخصيص جوائز فضّية قيّمة لتلاميذ و طلبة إميضر المتفوّقين دراسيّا نهاية كلّ موسم دراسي.

• توفير النّقل المدرسي الكافي لكافة تلاميذ إميضر مجّانا و حسب احتياجاتها.

• منح طلبة إميضر بطاقات تمكّنهم من التنقّل بالمجّان بين إميضر و مؤسّسات التّعليم و التّكوين تحدّد في 12 رحلة سفر ذهابا و إيّابا.

• بناء و تجهيز مدرسة عليا للمعادن في المنطقة.

• توفير جميع الشّعب و المسالك من الدّراسات العليا بجامعتي الراشدية و ورزازات.

• تخصيص ميزانيّة ملياري سنتيم سنويّا لتشجيع البحث العلمي بإميضر و المنطقة.

• تخصيص منحة شهريّة لفائدة تلاميذ و طلبة جماعة إميضر، وفق شروط معيّنة يتمّ تحديدها لاحقا، تحدّد فيما يلي :

* تلاميذ الابتدائي، الإعدادي والثانوي: 500.00 درهم.

* طلبة: - الإجازة: 1500.00 درهم.

- الماجستير: 2000.00 درهم.

- المدارس و المعاهد العليا : 2000.00 درهم.

- الدكتوراه : 2500.00 درهم.

و تحدّد لجنة المتابعة شروط و طريقة الاستفادة من هذه المنح.

- الـفـلاحـة :

• بناء سدود ذات طاقّات استيعابية مهمّة داخل تراب جماعة إميضر و تزويدها بالتّقنيات الحديثة.

• إصلاح جميع الخطّارات شريطة تحديد الجدول الزّمني لانطلاق الأشغال و وقت انتهائها دون العمل بطريقة ترقيعيّة و متقطّعة.

• ربط الخطّارات بالشّبكة السّقوية مع إصلاح هذه الأخيرة للحفاظ على الماء و مساعدة الفلاّحين.

• إنجاز دراسة عامة حول الخطارات الموجودة داخل تراب إميضر.

• إدماج واد «تاركيط» ضمن مخطط المغرب الأخضر.

• توفير الدّعم التّقني و المالي لجميع فلاحي إميضر.

• تسليم بئر «تاركيط» بجميع معداته لفائدة فلاّحي (تورسيط، توريرت، إراون و

الريش) المتضرّرين من جرّاء استغلاله منذ عشرات السّنين .

• بناء خزّان للمياه، في موقع استراتيجي و ذو طاقة استيعابية تقدّر ب1800 متر مكعب وربطه ببئر «تاركيط»، لفائدة فلاحي المنطقة المذكورة في النقطة السابقة و لفائدة جميع الفلاحين الراغبين في الاستفادة من الخزّان مستقبلا بنفس المنطقة.

• بناء و تجهيز مركز للطّب البيطري و تعيين طبيب بيطري بإميضر.

- وثيقة تقدير و احترام لنساء إميضر - نساء الفضّة - :

• نساء إميضر مناضلات قاومن كل الظّروف و صمدن في وجه القمع و التجاهل و عانين من قساوة التّهميش و الإقصاء و الحرمان من أبسط الحقوق الأساسية، سرن على درب النّضال السّلمي المشروع و شاركن بصوت واحد في الاحتجاج من أجل التغيير و الكرامة و العدالة الاجتماعية و المساواة .

• يستحقن التّقدير و الاحترام و الإنصاف من طرف الدّولة والشّركة المنجميّة لنضالهنّ السّلمي إلى جانب الرّجل للنّهوض بالمجتمع و التّحرّر من ويلات التّفقير والتّهميش، و عليه فإن ساكنة إميضر تطالب الشّركة بما يلي :

* إنشاء معمل خاصّ بنساء إميضر يتخصّص في صنع منتوجات تستعملها الشّركة المعدنيّة في احتياجاتها داخل المنجم، في أحسن شروط العمل ، مع توفير النّقل الكافي الخاصّ بهنّ.

* بناء و تجهيز قاعة كبيرة للولادة و رعاية الأطفال الرّضّع بإميضر مع توفير الأطر الطّبية اللّازمة ذات الكفاءات العالية.

* تخصيص ميزانية 3 ملايير سنتيم سنويا لدعم المرأة إميضر في جل القطاعات و المجالات و دعم المرأة بالعالم القروي .

• الحقّ في التّنمية السّوسيو-اقتصادية و الثّقافية

• توفير دخل شهري لفائدة العائلات المعوزة و الأرامل بإميضر.

• بناء وتجهيز خزانات عمومية للمطالعة بإميضر.

• إحداث محطّة طرقيّة وتوفير النّقل العمومي الكافي لسكّان إميضر.

• إحداث سوق أسبوعي بإميضر.

• تجهيز مركز سوسيوثقافي بإميضر.

• ترميم كافّة القصبات و تخصيص ميزانيّة ملياري سنتيم سنويّا للحفاظ على الموروث

الثّقافي بالمنطقة مع مراعاة الخصائص الثّقافية، تقاليد و أعراف السّاكنة في كل المجالات.

• بناء وتقوية البنى التّحتية بكافّة الدّواوير و بناء قنطرة على وادي «تاركيط»، الذي يعرقل حركة السّير بالطّريق 10N.

• إحداث منتزهات و فضاءات خضراء بإميضر.

• بناء و تجهيز ملعب وطني لكرة القدم بجماعة إميضر، مع التّمويل و المساندة الرّسمية لنادي إميضر الرّياضي.

• بناء و تجهيز مركّب سوسيورياضي بإميضر.

• تخصيص 1 مليار سنتيم سنويا لدعم الرّياضة بإميضر.

• بناء و تجهيز مركّب خاصّ بالصّناعة التقليدية، الفضّية بالخصوص.

• إقامة « Aydud n-uẓṛf » (مهرجان الفضّة) بإميضر - عاصمة الفضّة.

• تتكلّف الشّركة المعدنية بأداء فواتير الكهرباء لفائدة ساكنة الجماعة.

• توفير الحبوب و الأعلاف سنويّا لفائدة رحّل إميضر، و تغطية مصاريف تنقّلاتهم (للرحّل دور كبير في الاقتصاد).

• تأسيس وكالة «تاركيط» للتنمية الاجتماعية و الفلاحية تشمل واد «تاركيط»، واد «دادس» وواحة «تنغير».

• تتكلّف الشّركة بتغطية مصاريف الحجّ لعدد محدّد من سكان إميضر سنويا (يحدّد السكّان العدد و الأسماء).

• تخصيص جوائز فضّية قيّمة سنويا لشخصيّات السّنة بإميضر و المنطقة، على أساس المجهودات المبذولة التي قدّمها الفائز للمجتمع في إطار الأعمال الاجتماعيّة والدّفاع عن المصلحة العامّة.

• بناء وتجهيز مؤسّسة البريد و توظيف أبناء إميضر فيها.

• تزويد إميضر بشبكة الإنترنيت ذات الصّبيب العالي.

• بناء و تجهيز معهد خاص بمهن السّمعي البصري وتقنيّات الإعلام و التّواصل بالمنطقة.

• تخصيص ميزانية 3 ملايير سنتيم سنويّا لدعم قطاع الصّحافة بالمنطقة.

• دعم و تشجيع مشاريع الاقتصاد التّضامني عبر تمويل و مواكبة التّعاونيات بإميضر.

• تخصيص 5 ملايير سنتيم سنويا لدعم كافة المؤسسات التّعليمية و الصّحية و المرافق العمومية بإميضر.

• تخصيص 10 ملايير سنتيم سنويّا لدعم المجتمع المدني بإميضر والجنوب الشّرقي.

- استغلال المقالع :

• تكوين لجنة تقنيّة مشتركة للوقوف على حجم الأضرار التي لحقت ممتلكات سكّان إميضر على ضفاف الأودية بسبب انجراف التّربة جرّاء الاستغلال العشوائي و المفرط للمقالع بوادي «تاركيط».

• بناء حواجز صلبة على طول جنبات الأودية في الأماكن التي ستحدّدها اللّجنة المشار إليها أعلاه لحماية ممتلكات الساكنة من خطر الانجراف.

• تحديد وتعويض الأماكن المستغلّة لمشاريع المقالع.

• يمنع منعا كليّا استغلال مقالع الأودية داخل تراب الجماعة باستثناء سكّان إميضر.

• الاحترام الكامل و الالتزام بكافة القوانين الجاري بها العمل في هذا الاطار.

• تخصيص الكثبان الرملية المحجوزة لدى شركة «سيڤامين» (Sivamine) لتبليط أزقّة دواوير اميضر و المشاريع الواردة في نقاط الملف الحقوقي.

• فتح تحقيق حول الخروقات التي طالت استغلال المقالع على وادي «تاركيط» من طرف شركة «سيفامين» و إجبار هذه الأخيرة على التعويض للسّاكنة.

• مساهمة إميضر في دعم القطاعات العمومية عبر توزيع الثروات الطّبيعية التي تزخر بها أراضيها.

• ثروة إميضر، ثروة كل المغاربة...

• ساكنة إميضر واعية كل الوعي بما تزخر بها أراضيها من ثروات طبيعية خصوصا المعدنية، و بها يمكن دعم كل المغاربة على كافّة القطاعات محليّا و وطنيّا، و عليه فإنّ ساكنة إميضر تطالب شركة معادن إميضر(SMI) بتخصيص الميزانيات التّالية لدعم القطاعات العمومية كما يلي :

- محلّيا:

* أداء الضّرائب سواء المباشرة أو الغير المباشرة لفائدة الجماعة القروية لإميضر (من طرف الشركة SMI و الشّركات المناولة).

* أداء النّصاب الشّرعي من الزّكاة على الكمّيات الخالصة من الفضّة المستخرجة من منجم إميضر (SMI) لفائدة المحتاجين وذوي الاحتياجات الخاصّة و المعوزين و الأرامل بالجنوب الشّرقي.

- وطنيا:

* تخصيص ميزانية 5 ملايير سنتيم سنويّا لدعم القطاع الصحي.

* تخصيص ميزانية 5 ملايير سنتيم سنويّا لدعم قطاع التعليم.

* تخصيص ميزانية 5 ملايير سنتيم سنويّا لدعم القطاع الفلاحي.

- تدبير الثّروة الـمـائيّة :

• فيما يخصّ أثقاب «تيدسى» التي كانت شركة معادن إميضر تستغلّها منذ سنة 2004 إلى غاية سنة 2011 فإن حركة على درب 96 ـ إميضر ـ تشترط للدّخول في نقاش هذا الملفّ الشروط الآتية:

* أولا : رفع الحصار الأمني المفروض على إميضر بكافة تجلّياته (اعتقالات، تهديدات، استفزازات...)

* ثانيا : توفير جوّ الأمن و الأمان و الاستقرار لسكّان إميضر بعيدا عن ممارسة مختلف الضّغوطات ضروري لتمكينهم من الخروج بقرار عام فيما يتعلق بهذا الملف.

• تعويض الاستغلال اللاّقانوني والمفرط للمياه، من أثقاب «تيدسى» منذ سنة 2004 إلى حدود 2011 وكذا من بئر «تاركيط» منذ 1986، على الكميات المستهلكة باللتر لفائدة الساكنة.

• في حال قرّرت ساكنة جماعة إميضر الترخيص مجدّدا لشركة معادن إميضر باستئناف الاستغلال المياه من أثقاب « تيدسى»، فذلك وفق الشّروط التالية :

* التّحديد الزّمني لعقد استغلال المياه من أثقاب «تيدسى» في مدّة لا تتجاوز 24 شهرا.

* وضع عدّادات على الأنابيب لقياس كمّيات الماء المستهلكة مع القيام بقياس صبيب الخطّارات بشكل مستمرّ، وفي حالة تم تسجيل نقص على مستوى هذه الأخيرة، يجبر الضّرر فورا.

* تحديد المستوى الأقصى لصبيب المياه الذي ستستغلّه الشّركة المعدنيّة.

* في حالة تورّطت الشّركة مستقبلا في اعتقالات سياسية للمحتجّين ضدّ ممارساتها الخارقة للقانون فإن الساكنة تمنعها من استئناف استغلال المياه على أراضيها.

* و إذا رفضت ساكنة إميضر تجديد التّرخيص لشركة معادن إميضر بمعاودة استغلال الميّاه الصّناعية من أثقاب «تيدسى» فإن ملفّ الماء يستثنى و يسحب داخل الملفّ الحقوقي و يصبح لاغيا.

- الشّروط و الضّمانات :

• الاستجابة الشّاملة لكافّة النّقاط المسطّرة داخل هذا الملفّ الحقوقي (أن يكون الحلّ شموليّا).

• تتكلّف شركة معادن إميضر بربط معتصم « ألبّان» بشبكة الماء الصّالح للشّرب و الكهرباء.

• استمرار الأشكال الاحتجاجية بما فيها الاعتصام المفتوح فوق جبل «ألبان» حتى يتم تنفيذ كافة الالتزامات ذات المدى القصير كالتّسوية الشاملة لملف المعتقلين، التّشغيل، انطلاق مشروع بناء المجمّع السكني ب»إمليل» و كلّ النقاط ذات الأولوية و الاستعجاليّة في التّنفيذ.

• أن يبقى المعتصم محترما إلى الأبد.

• عدم التّضييق على ساكنة إميضر عند الاحتفال بالتّواريخ النّضالية مستقبلا.

• يشترط إحضار موثّق لتدوين محضر الاتّفاق الذي سيشمل كل الملفّات و النّقاط التي سيتمّ التّراضي عنها، وتتكلّف الشّركة بدفع مستحقّاته.

• استدعاء و إشهاد الإعلام الدّولي في حفل التّوقيع على الاتفاقيات، موضوع هذا الملفّ.

• تحديد الجدولة الزّمنية لتنزيل كافّة البنود المتّفق عليها.

• تكوين لجنة متابعة لتتبّع سيرورة تفعيل و طريقة تنزيل النّقاط التي تم الاتفاق عليها و مدى الالتزام بها، وإعطائها صلاحيات واسعة و تحدّد آليات عملها بعد الالتزام بكافة الشروط و الالتزامات بحيث تعود صلاحية اختيار عدد و أسماء هذه اللجنة الى ساكنة إميضر.

• يعرض هذا الملفّ بعد صياغة محضر التّراضي على محكمة مختصّة للحكم بتنفيذ وتنزيل بنود الاتّفاق.

• تتكلف شركة معادن إميضر بإعداد جميع الوثائق المتعلقة بتأمين حياة سكّان إميضر (Assur.vie) و مصاريفها، حماية لهم من أخطار التلوث الصّادر من الأنشطة المنجمية (تسمّم المياه او الهواء...).

• تحفيظ مشروع المجمّع السّكني و تأمينه على كافّة المستويات.

• تسهيل عمليّة تنزيل كافّة الوثائق و المستندات و كلّ الإجراءات التي لها الصّلة بتفعيل كل الالتزامات.

• على السّلطة أن تعمل على معاقبة مستغلّي النّفوذ و ربط المسؤوليّة بالمحاسبة على مستوى المؤسسات العمومية التي لها الصّلة بالمال العام في إميضر.

• نطالب الدّولة بتحمّل كامل مسؤوليتها تجاه حياة مواطنين معتصمين من أجل

حقوق عادلة ومشروعة و بشكل سلمي وعليه فإن حركة على درب 96 قررت أنه في حالة تسجيل وفاة مناضل او مناضلة داخل معتصم «ألبان» سيتم الإعلان مباشرة عن فتح أبواب مقبرة الشّهداء فوق جبل «ألبان».

- للإشارة:

* المبالغ التي تم اقتراح تخصيصها هي بمثابة جبر الضّرر لساكنة إميضر و المنطقة و تبقى قابلة للتّحيين متى استلزم الأمر ذلك.

* الاتفاقية التي نطالب بالمصادقة عليها تعمل على أساس توفير الأمن و الأمان و الاستقرار و السلم الاجتماعي لساكنة جماعة إميضر، لا من اجل خلق فتيل حرب اهلية.

ردود الشركة على مطالب الحركة الاحتجاجية :

يقدم محمد الشراط، مدير الموارد البشرية و التواصل بشركة معادن اميضر، توضيحات عن هذا الموضوع قائلا:

شكوى الساكنة تتمحور حول موضوعين هما التشغيل و الماء، فيما يخص التشغيل فساكنة جماعة اميضر يطالبون بتخصيص نسبة 75 في المائة من مناصب الشغل في الشركة للساكنة فقط، و نسبة 100 في المائة في المقاولات المناولة. أما فيما يخص الماء، فيطالبون بتزويدهم بالماء الصالح للشرب من أحواض الماء الصناعية و الفرشات المائية باتجاه الخطارات (شبكات الري). و تفهما منا لحاجيات الساكنة، فقد انتهجنا منهج الحوار منذ البداية وكان في البدء مباشرا مع الساكنة، و مع غياب أي نتيجة تم الاستعانة بوسطاء محليين من قبيل النقابة و الاعيان المحليين و السلطات العمومية المحلية و المجتمع المدني و لكن للأسف تعنتت الساكنة و أفشلت الحوار بمطالب تعجيزية.

وهذه مقترحاتنا للخروج من هذا الاحتقان، و تتمثل فيما يلي :

* مطالبة لجنة المفاوضين من الساكنة بتخصيص 75 في المائة من مناصب الشغل لساكنة اميضر فقط مطلب غير قابل للتحقيق و مستحيل، لماذا؟ لأن الشركة تستغل أيضا أراضي تابعة لجماعات أخرى و ليس من العدل عدم ادخالها في المعادلة، ثم لا ننسى الاتفاق المبرم مع نقابة مستخدمي منجم اميضر المبرم سنة 1986 و الذي ينص على إعطاء الأولوية لأبناء العمال في التشغيل و معظمهم من أبناء المنطقة. رغم هذا الاتفاق، و بتشاور مع النقابة تم تخصيص نسبة 20 في المئة من التوظيفات المستقبلية لأبناء ساكنة جماعة اميضر داخل الشركة و نسبة

60 في المائة في المقاولات المناولة.

* وفيما يخص الماء، فاتهام الشركة باستنزاف الموارد المائية لا أساس له من الصحة، فالدراسات أثبت غياب علاقة بين الفرشة المائية المزودة للمنجم و بين شبكات الري التي يستعملها سكان الجماعة. و في نفس الإطار و فيما يخص الري فقد التزمنا بتقوية شبكات الري التقليدية و إنشاء بنيات لجمع المياه السطحية لتغذية الفلاحة المسقية في المنطقة.

* أما فيما يتعلق باستهلاك الشركة للمياه، فقد عملنا على تطوير أنظمة معالجة المياه بشكل يسمح بإعادة تدويرها على نحو يمكن من الاقتصاد في استهلاكها كما عملنا على إنشاء محطة لمعالجة المياه المستعملة في المنجم. وهذا ما مكن الشركة من الحد من آثار ندرة المياه على إنتاجياتها من 40 في المائة إلى 25 في المائة.

* و لتخفيف الضغط على الفرشات المائية المحلية، تعمل الشركة على تنويع مصادر تزودها بالمياه عبر القيام بحفر آبار في مناطق أخرى و إنشاء سدود على مستوى الأودية بهدف الاستفادة من مياه الأمطار.

مآل الاحتجاج وأفاق حل الصراع :

بالنسبة لمحمد الشراط، صفحة المفاوضات قد طويت. و الحديث الآن هو عن تجسيد النقاط المتفق عليها مع المنتخبين المحليين و الجمعيات على أرض الواقع. هذه الخطوة ستتم مع كل من ساهم في إبرام هذا الاتفاق و مع السلطات المحلية، وتم عقد لقاء مع لجنة التسيير لمتابعة تطبيق خارطة الطريق يوم الأربعاء 5 ديسمبر بهدف إطلاق المشاريع المستعجلة. و بالتعاون مع المجتمع المدني، نجا تلاميذ اميضر من سنة بيضاء أخرى و قدمت لهم دروس دعم و استفادوا من رحلات تخييم. و يبقى المشكل الذي ينتظر الحل هو الماء الذي أدى حرمان الشركة منه إلى انخفاض قدرتها الإنتاجية بنسبة الربع.

بالنسبة لأفاق الحل، تقترح الشركة عددا من البدائل لتشغيل الساكنة المحلية مثل تشجيع خلق مقاولات صغيرة في مهن ذات علاقة بالعمل المنجمي مثل الحدادة و النجارة و الترصيص و الكهرباء من طرف أبناء المنطقة ستقوم الشركة بإدماجها عن طريق المناولة لتوفير حاجاتها من تلك الخدمات. وكذلك تعمل الشركة على التزود بالمواد الأولية لدى الممونين المحليين. فمثلا تفكر الشركة في تكوين نساء المنطقة في مجال الخياطة لتزويد عمال الشركة بزي العمل و كذلك خلق قصبة تحتضن معرضا

دائما لمنتوجات الصناعة التقليدية المصنوعة من الفضة المستخرجة من المنجم على أن تقوم الشركة بتوفير المادة الخام لفائدة الشباب بأثمان مناسبة و تشجيع عملية التسويق سواء على المستوى المحلي أو الدولي وهذا الأمر يمكن أن يتم تعميمه على المواد الفلاحية و كل ذلك من أجل خلق الاستقلالية الاقتصادية لدى الساكنة و تقليص اعتمادها على المنجم كمجال وحيد للاشتغال.

خلاصة :

تعد شركة معادن اميضر أولى شركة لإنتاج الفضة على الصعيد الإفريقي و السابعة عالميا. و لكي تحافظ على مكانتها هذه، قامت بالزيادة من استثماراتها بحيث خصصت مبلغ 350 مليون درهم لتوسعة مصانع الإنتاج بشكل يسمح برفع إنتاجيتها الى 300 طن سنويا من الفضة و قد مكن هذا الأمر، حسب تصريحات مسؤولي الشركة، من تشغيل 70 فردا معظمهم من أبناء اميضر و تتطلع الشركة بحسب تصريحات مسؤوليها دائما الى المساهمة في التنمية المستدامة وخلق الثروة لصالح المنطقة كما تدعو المجتمع المدني و الشركاء الاجتماعيين الى الانخراط معها لتحقيق هذا المبتغى.

أما من منظور الساكنة المحلية فان الشركة لا تلبي مطالبهم من حيث التشغيل والتنمية كما أنهم لا ينظرون بعين الرضا إلى تواجدها ونشاطها في المنطقة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على وجود اختلاف في التصور وتفاوت في التمثل حول المجال والحق والملكية والواجب والتنمية والعدالة ... بين طرفين، احدهما ينطلق من مرجعية صورية شكلية قائمة على الحق الوضعي المؤسس في القوانين (ظهير 1914 حول الأملاك العامة، قانون 10-95 حول الماء....) والآخر يركن إلى المرجعية الذاتية الهوياتية القائمة على حق السكان المحليين في الانتفاع بخيرات أرضهم التي ورثوها عن أجدادهم وحق الأولوية على الأجنبي في التصرف في ملك الجماعة، سواء كان هذا الأجنبي تنظيما (شركة، دولة،...) أو افرادا من تجمعات بشرية ذات انتماءات اثنيه مختلفة عن الأنا الجمعي للإنسان الاميضري.

وطبعا، وعودا على بدئ، فان لهذا الاختلاف في التمثل والتصور تداعيات وانعكاسات على المستويات الأربع الأخرى، نقصد مستوى القيم والمعايير التي تعرف تحولات بمناسبة ما يحدث في المنطقة وتبرز عنها إشكال من السلوك تتراوح بين التماهي مع المرجعية القيمية الكونية وبين الانسلاخ منها، وكذا مستوى العلاقات الاجتماعية التي تتراوح بين الهدنة والتوتر(الذي لا يقتصر على علاقة الساكنة مع الشركة، بل

يتعداه إلى العلاقات الداخلية بين الأسر في نفس القبيلة)، ثم مستوى المواقع والأدوار التي تتوزع في عدة أشكال بين موقع مستفيد ومتضرر، ومهيمن ومهيمن عليه، غني وفقير ،ناهب ومنهوب،... وأخيرا المؤسسات الاجتماعية التي تتأثر لاشك بهذا الصراع سواء القريبة منها مثل المقاولة والقبيلة، أو البعيدة مثل المدرسة التي توقفت فيها الدراسة بالمناسبة ذات مرة لمدة سنة في إطار الاحتجاج.

«التعبيرات الاحتجاجية بالمغرب : دينامية التغيير والاستمرارية»

اليوم الدراسي المنظم بمقر مركز مدى يوم 25 يوليوز 2015






مدى
التعبيرات الاحتجاجية بالمغرب
مسير الجلسة



إصدارات مركز مدى

